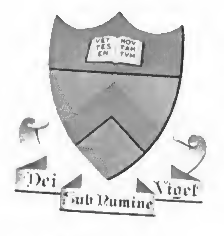

Princeton University Library
32101 066387109


VET TES TAMEN TVM
NOV TAM TVM
Dei
Sub Numine
Viget



Philosophische Monatshefte.

Herausgegeben

von

J. Bergmann.

III. Band.

Sommersemester 1869.

BERLIN.
Otto Loewenstein.



Inhaltsverzeichniss des dritten Bandes.

1. Heft.

2. Heft.

3. Heft.

Seite

4. und 5. Heft.

6. Heft.

Hegel, K. Rosenkranz und Baader

von

Franz Hoffmann.

Im October- und Novemberheft 1868 der Philosophischen Monatshefte ist ein Brief von K. Rosenkranz an den Präsidenten der philosophischen Gesellschaft zu St. Louis aus dem Organe derselben, dem *Journal of Speculative Philosophy (Editor W. M. T. Harris. St. Louis, E. P. Gray.)* aufgenommen worden, an den ich im Nachfolgenden eine Reihe von Erörterungen anzuknüpfen gedenke. Der Brief von Rosenkranz war veranlasst durch einen vorausgegangenen Brief von mir an denselben Herrn Präsidenten der philosophischen Gesellschaft in St. Louis in Nordamerika, den die geehrte Redaction dieser Blätter gleichfalls aufgenommen hat. In meinem Briefe kommt nun die Stelle vor: „Die wichtigste Erscheinung in der Hegel'schen Schule ist die Wissenschaft der Idee von Rosenkranz (Logik und Metaphysik), welche Hegel in einem Sinne darstellt, der nicht weit von dem Standpunkt Baaders abweicht.“ Ich weiss nicht, ob ich in meinem Briefe genau diese Worte gebraucht habe. Aber wäre es auch der Fall, so ist darin doch wohl noch nicht behauptet, was R. mich sagen lässt, dass er sich in einem ungewöhnlichen Einklang mit Baader's Philosophie befände. Dass ich von einer Annäherung von Rosenkranz an Baader sprechen durfte, räumt er selbst in einigen Punkten ein. Die Hauptannäherung fand ich aber in meinem Sinne darin, dass Rosenkranz dem Pantheismus den Abschied zu geben und den Theismus zu behaupten die Kühnheit zu haben schien. Diese Annäherung an den Standpunkt Baaders schien mir sogar damals, was ich in meinem Briefe nicht Raum hatte auszudrücken, ganz ausserordentlich und ganz erheblich folgenreich, während Rosen-

kranz darin gar keine Annäherung erblicken konnte, weil er Hegel von Haus aus den Theismus behaupten liess, was ich niemals als begründet einräumen konnte. Zwar hatte Hegel selber erklärt,*) dass er sich mit Baader verständigen zu können glaube, und dies konnte so genommen werden, als wisse er sich in der theistischen Grundlage mit Baader einig. Allein bei näherer Prüfung erwies sich diese Identität des theistischen Standpunkts nirgends stichhaltig und gerade je weniger ich die Behauptung von Rosenkranz, dass Hegel den Theismus gelehrt habe, begründet finden konnte, um so mehr musste mir seine eigene Erhebung zum Theismus als eine bedeutende und bedeutsame Annäherung an Baader erscheinen. Mochte Rosenkranz in seiner Auffassung und Auslegung (auf nicht leicht begreifliche Weise) irren, immerhin hatte er durch seine Anerkenntniss der Persönlichkeit Gottes einen so grossen Schritt gethan, dass ich von meinem Standpunkte aus vollberechtigt war, seine Idee der Wissenschaft als die wichtigste Erscheinung in der Hegel'schen Schule zu bezeichnen und zu begrüssen.

Beruft sich nun R. in seinem Briefe darauf, dass er in seiner Schrift (Wissenschaft der Idee I. Th. S. 330 ff.) vollkommen genau und bestimmt bezeichnet habe, was ihn von Baader unterscheide, so muss ich erklären, dass mir jene Stelle nicht unbekannt gewesen ist, dass ich aber darin noch lange nicht alle Differenzen zwischen Rosenkranz und Baader, die zur Sprache gebracht werden konnten, ausgedrückt gefunden habe. Bleiben wir zunächst bei dem stehen, was R. in seinem Briefe als die Grundzüge seines Unterschiedes von Baader bezeichnet, so bestreite ich seine Behauptung nicht, dass er in seiner Logik die Verwechselung bekämpft habe bezüglich der Begriffe Gegensatz und Widerspruch. Aber ich bestreite, dass sich diese Verwechselung erst in der Hegel'schen Schule erhoben habe und behaupte, dass Hegel selber sich dieser Verwechselung schuldig gemacht und dieselbe von ihm aus in seiner Schule sich fortgepflanzt hat. Mit der Behauptung: „jeder Gegensatz kann zum Widerspruch werden, aber er braucht dies nicht schon an und für sich zu sein," kann ich nichts aufgestellt finden. In dieser Allgemeinheit ist der Satz nicht zuzugeben. Ueberdies wird man denn doch Gegensätze und mögliche Widersprüche im Denken von Gegensätzen und möglichen

*) „Ueber das Meiste dessen, oder leicht Alles, was er (Baader) bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht." Hegel's Werke VI, S. XXVI.

Widerstreiten in den realen Wesen, seien sie geistig oder natürlich, unterscheiden müssen. Das Denken widerspricht sich nicht, wenn es reale Widerstreite in den Wesen denkt. Wenn Gegensätze in den realen Wesen zu Widerstreiten werden, so erwächst daraus für das Denken kein Widerspruch. Wer den Ausbruch eines Vulkans, ein Erdbeben, einen Orkan, eine Springfluth, worin Widerstreite der Naturkräfte wirken, denkt, wie sie sind oder erscheinen, der widerspricht sich nicht in seinem Denken, der denkt darum doch nicht in Widersprüchen. Wer die Widersprüche im Denken, die er etwa früher selber beging, aber als Widersprüche erkannte, oder die Widersprüche Anderer, z. B. jene der Hegelschen oder der Herbartschen, der Spinozistischen oder der Leibnizischen Philosophie erkennend denkt, der widerspricht sich darum nicht selber in seinem Denken. Wenn nach R. die Möglichkeit, dass aus Gegensatz Widerstreit (er sagt Widerspruch) werde, nothwendig ist, ihre Verwirklichung aber zufällig, so ist damit noch nicht aufgehellt, was denn die Ursache der Verwirklichung dieser Möglichkeit ist. Woher der Zufall? Wenn die Verwirklichung der Möglichkeit des Widerspruchs (Widerstreits) stattfindet, so wird nach R. das Sein a) entweder durch die Trennung vernichtet, oder b) es obsiegt über die Trennung und setzt sich selber wieder in harmonischer Einheit der Gegensätze. Abgesehen davon, ob ein Sein wirklich vernichtet oder nur umgestaltet werden kann, muss man hier doch fragen, von welcher Ursache es abhängt, dass das Eine oder Andere eintritt? Soll dies wieder der Zufall sein? Und was ist Zufall und wie erklärt sich Zufall? Was soll es helfen, mit R. bei dem Begriff des Negativen die destructiven und die productiven Richtungen zu unterscheiden, wenn man nicht erklären kann, woraus, vollends aus dem Negativen, destructive und productive Richtungen entspringen können, und was denn productive Richtungen bedeuten sollen, wenn zuletzt Alles dem Untergang geweiht ist? Ich werde sicher nichts dagegen einwenden, dass die positiven Begriffe des Wahren, des Lebens, des Schönen und des Guten das Prius der (möglichen) negativen Formen ihres Seins, des Unwahren, der Krankheit, des Hässlichen und des Bösen sind, aber wenn diese negativen Formen als Seinsbegriffe zufällig sind, so sind sie auch nicht, wie R. will, als Moment der Entwickelung der Idee abzuleiten und zu erklären, sondern müssen aus einer der Idee widersprechen könnenden Macht entsprungen sein, mag diese jedenfalls endliche Macht eine oder mögen es deren viele sein. Hat

nun R. bei den Begriffen der Usurpation, Degradation, Monstrosität nach seiner Erklärung sich Baader genähert, jedoch hinsichtlich der Art und Weise, wie B. solche Formen ursprünglich von einem „Fall“ ableitet, entschieden eine entgegengesetzte Stellung eingenommen, so hätte man doch billig erwarten dürfen, dass uns diese entgegengesetzte Stellung näher und bestimmt bezeichnet worden wäre. Man sollte doch wohl annehmen dürfen, dass R. allmälig das Greuliche der Hypothese Schellings und Hegels von einem Abfall der Idee oder Gottes von sich selber einleuchtend genug geworden sei. Die Hypothese Schopenhauers ist wo möglich noch schauderhafter, die Hypothese Kants, wiewohl als tiefsinnig gepriesen, ist, milde gesprochen, doch ganz unzulänglich, näher und strenger besehen aber widersinnig. Dagegen enthält Baaders Hypothese wenigstens nichts Unmögliches. Denn es kann nimmermehr als unmöglich erachtet werden, dass vor der Schöpfung des Menschen geistige Wesen geschaffen wurden von anderer Art und anderer Beziehung zur Natur und Leiblichkeit.*) Solche Geschöpfe konnten als geistige nur mit Intelligenz und Willen begabt sein und ihre intelligente Anlage musste sich bethätigen, ihr Wille sich bestimmen und sie mussten sich folglich entweder mit dem Willen Gottes einigen und in ihm befestigen oder dem Willen Gottes widersprechen und von ihm abfallen, ihre Entscheidung für das Eine oder das Andere musste segenvolle oder verderbliche Folgen für sie haben und diese Folgen konnten sich auch auf die ihnen eigene Leiblichkeit und ihnen zugewiesene innig verbundene Naturregion erstrecken. Dass die Möglichkeit des Abfalls von Gott in der Geisterwelt zur Wirklichkeit geworden sei, lässt sich nach Baader nicht *a priori* erweisen, weil die Entscheidung vom freien Willen der Geister abhing. Nur die Geschichte kann hierüber Auskunft geben und Baader hält sich überzeugt, dass die Geschichte, im weitesten Sinne genommen, entscheidende Andeu-

*) Ob die Engel rein geistige Wesen sein können und sind, jedoch mit dem Vermögen, irgendwie sinnliche oder leibliche Formen vorübergehend annehmen zu können, oder ob sie bleibend mit einer freisinnlichen Form und Leiblichkeit vereinigt sind, in keinem Falle sollte man die letztere Ansicht widerlegt zu haben glauben mit der Beschuldigung, dass sie eine Grille der modernen Wissenschaft sei. Damit ist so wenig ausgerichtet, wie wenn Kahnis (die Lutherische Dogmatik I, 239) die Auffassung des *Tohu va Bohu* der Genesis im Sinne von Böhme, Kurtz, Delitzsch etc. für eine theosophische Grille erklärt. Mit solchen Vorwürfen sollten sich doch in so ernsten schwierigen Fragen namhafte Theologen gegenseitig nicht behelligen.

tungen enthalte, dass ein solches Ereigniss des Abfalls eines Theils der Geisterwelt stattgefunden habe. *) Ueber die Weltentstehung hinaus verlegt Baader das angenommene Ereigniss schon darum nicht, weil ihm vor der Weltentstehung begreiflicherweise keine Geschöpfe existiren konnten. Nimmt Baader die jetzige Weltordnung durch jenen Fall afficirt oder herbeigeführt an, so ist ihm die jetzige Weltordnung nicht die Weltentstehung überhaupt.

Dass es in keinem Sinne ein Uebel in der Welt gebe, behauptet kein System. Viele suchen es nur als nothwendig zu erklären, nicht bloss Pantheisten, sondern auch Theisten, so dass es jenen von der Welt unabtrennlich erscheint, während ein Theil dieser (z. B. Sigwart) es als nothwendigen Durchgangsmoment zur Vollendung der Welt ansieht. Wer aber, wie Baader, den Determinismus überhaupt verwirft, weil er im Grunde den Geist zum gänzlich leidenden Wesen macht und somit streng genommen die Zurechnungsfähigkeit aufheben müsste, der lehrt auch consequent die Nichtnothwendigkeit (wiewohl die Möglichkeit) des Bösen und folglich die Nichtnothwendigkeit aller derjenigen Uebel, die aus dem Bösen entspringen. Ob es noch andere Uebel *(malum metaphysicum)* geben könne und gebe, die aus dem Bösen unmittelbar oder mittelbar nicht entspringen, bedarf allerdings noch einer besonderen Untersuchung. Das Böse kann aber nach dieser Lehre nur aus geschaffenen geistigen Wesen entspringen, und wenn die Menschheit auf Erden, wie Hegel will, die einzige existirende Art geistiger Wesen wäre, so würde auch im gesammten Weltall das Böse nur von Menschen in die Welt haben gebracht werden können. Diess nun räumt Baader nicht ein**), und wiewohl er den modernen Anschauungen eines Krause, Weisse, Flammarion etc., welche unzählige Theilmenschheiten im Universum verbreitet sein lassen, nicht zugethan ist, so steht er ihnen doch nicht so ferne als Hegel, oder bildet vielmehr ein Mittelglied zwischen ihnen, indem er aus philosophischen Gründen für erweisbar erachtet, dass die Menschheit auf Erden nicht die einzige Art geistiger Wesen

*) Vergl. Die Angelologie und Dämonologie in dem Werke: Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi von Prof. Dr. J. Langen S. 297—331. — Bibel und Astronomie von Kurtz. 2. Aufl. S. 78 ff. — Philosophie der Geschichte von Molitor, II., 115. — Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib etc. von Rudloff S. 175.

**) Vergl. *Physica sacra* oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit von Hamberger, S. 233.

sein könne, sondern ausser ihr eine Welt geistiger Wesen existiren müsse, deren Verhältniss zur Natur und Leiblichkeit schon ursprünglich ein anderes als das des Menschen sei. Die Dreieinigkeit Gottes, welche er für streng erweisbar hält und erwiesen zu haben überzeugt ist, spiegelt sich nach ihm in einer Dreiheit geschaffener (unter einander verwandter) Wesensarten: einer Geisterwelt, einer Naturwelt und einer Menschenwelt. In der Geisterwelt waltete die Möglichkeit des Bösen so gut als in der Menschenwelt und konnte so gut wie in der Menschenwelt in Wirklichkeit übergehen. Die Naturwelt ist als unfrei des Bösen nicht fähig, aber wohl des Verderbnisses wenigstens mit durch Einwirkung des Bösen der geistigen Welt. Die Menschenwelt war ursprünglich zur Bewohnung des ganzen Weltalls bestimmt und wird auch dereinst nach vollbrachter Erlösung, Heiligung und Vollendung das gesammte Weltall bewohnen.*) Auch die Urschöpfung ist nach Baader eine Progression durch lauter Stufen der noch nicht vermittelten Vollkommenheit der Dinge gewesen. Der Mensch war zum Schlussgeschöpf bestimmt. Der zufällige Fall des Geisterfürsten und eines Theils seiner Schaaren veranlasste, dass der zum Schlussgeschöpf bestimmte Mensch nun zugleich eine noch andere Bestimmung als die ihm ursprünglich von Gott zugedachte erhielt. Die geschaffene Naturwelt ist Baader ursprünglich immateriell, nicht im Sinne der Stofflosigkeit überhaupt, sondern im Sinne der Erhabenheit über die groben Formen der irdischen Natur, welche zwar der Möglichkeit nach in ihr lagen und also wirklich werden konnten, aber nicht wirklich werden mussten, und nachdem sie faktisch im Irdischen wirklich geworden sind, die Möglichkeit nicht verloren haben, wieder von ihnen befreit und in dieser Befreiung fixirt zu werden.*) Der Uebergang der geschaffenen immateriellen Natur zu ihrer materiellen Form, der nach Baader nicht im ganzen Universum eintrat, war kein mit innerer Nothwendigkeit sich vollziehender, sondern ein bedingter und insofern zufälliger, und zwar bedingt durch Wirkung und Einfluss der zerstörenden Bosheit des übergeordneten Fürsten der Geisterwelt und seiner verführten Schaaren. Baader schreibt auch der Geisterwelt einen wohlthätigen oder übelthätigen, harmonisirenden oder disharmonisirenden Einfluss auf die ihr untergebene Naturregion zu. Der disharmoni-

*) Baader's Werke XVI., 311 ff. Lutterbeck: Baader's Lehre vom Weltgebäude etc. S. 16—18.

*) *Physica sacra* von Hamberger S. 129.

sirende Einfluss des bösen Willens der gefallenen Geister macht die Naturprocesse und Naturgestalten chaotisch. Aber in gleichem Maasse, in welchem der böse Geist zerstörend auf die Natur wirkt, wirkt diese bindend auf ihn zurück und wird ihm zum Gefängniss. Der Geisterfall hatte daher nach Baader den Zerfall der der Geisterwelt zugewiesenen Naturregion in das Chaos zur Folge. Gott, alles zufällige Böse zum Mittel der Förderung des Guten verwendend, wollte diese zerrüttete Naturwelt wiederherstellen, entzog sie Schritt vor Schritt dem verderbenden Einfluss des Bösen und schuf den Menschen zum Oberhaupte der in Restauration begriffenen Naturregion mit der Macht, diese Naturregion vollends wieder herzustellen oder die Restauration auch seinerseit durch Abfall von Gott wieder zu hemmen. Die dem Chaos durch Gott entzogene Naturregion konnte nur die Form der irdischen Materialität annehmen, die dadurch zugleich Schutz und Schirm gegen den Einfluss der bösen Dämonen geworden ist, und muss diese Form behalten bis die vollbrachte Erlösung des Menschengeschlechts durch den Erlöser mit der Herstellung des neuen Himmels und der neuen Erde die irdische Natur wieder in ihre (dann fixirte) immaterielle Form und in die Verklärung und Vergeistigung erhoben haben wird.

Diese Lehre Baaders, welche ungleich reicher entwickelt werden könnte, ist meines Wissens die einzige im Bereiche der Philosophie, welche von der Idee der Heiligkeit Gottes aus den Grundsatz der Nichtnothwendigkeit des Bösen und des daraus entspringenden Uebels, also der Freiheit des Willens der geistigen Wesen consequent durchführt. Es ist zum Erstaunen, mit welcher Ungunst von den Meisten diese Lehre behandelt wird, obgleich sie von den reinsten und erhabensten Grundideen ausgeht, während man die blasphemischen Lehren der Pantheisten, der Deterministen, Naturalisten und Materialisten wie süsses Wasser oder auch wie köstlichen Wein hinunterschluckt und solche von Widersinnigkeiten strotzenden Lehren für philosophischer hält und ausgiebt als die Lehre Baaders, die von durchaus gesunden Grundsätzen ausgeht. Daher auch eine Anzahl tiefer forschender Theologen sich ihr ganz oder theilweise zugewendet haben, wie Kurtz*), Delitzsch**), Mehring***) nnd besonders Rocholl†), vieler Anderer nicht zu gedenken.

*) Bibel und Astronomie von Kurtz. 2. Aufl. S. 94 ff.

**) Commentar über die Genesis von Fr. Delitzsch. 3. Aufl. S. 103 ff.

***) Religionsphilosophie von Mehring.

†) Der biblische Kosmos von Rocholl in der Zeitschrift für lutherische Theologie. 1867. III. Vergl. *Physica sacra* von Hamberger S. 216.

Man hat gesehen, dass Rosenkranz die Lehre Baaders nicht genau kennt und entstellt. Denn Entstellung ist es schon, wenn R. Baader die Lehre von einem Geisterfall vor der Weltentstehung zuschreibt. Es ist schon gezeigt, dass Baader nach seiner ganzen strengtheistischen Lehre absolut nicht einen Fall über die Weltentstehung hinausverlegen kann, da gerade er es für blasphemisch erklärt, von einem vorweltlichen Bösen zu sprechen, Gott selbst im Abfall von sich selbst mit Schelling und Hegel zum Urheber des Bösen zu machen oder auch nur mit Kant den Fall in eine angeblich intelligible Welt zu verlegen. Wenn Rosenkranz die immaterielle ewige (Kraft-) Natur in Gott leugnet, obgleich auch die h. Schrift von einer θεῖα φύσις spricht und von einem ungeschaffenen Licht und Himmel, in welchem Gott wohne, so muss er sich ausdrücklich zum abstracten Spiritualismus in der Gotteslehre bekennen und er mag dann zusehen, wie er die Welt anders als abstract spiritualistisch zu erklären vermag und wo dann seine so zäh festgehaltene materielle Natur hinkommt. Die materielle Natur, d. h. die Materialität der geschaffenen Natur — denn die Materialität der irdischen Natur ist nicht eine besondere Substanz, sondern nur ein Zustand der geschaffenen Natur — wird nach Baader keineswegs durch den Fall hervorgebracht, wie überhaupt durch kein Geschöpf, am allerwenigsten durch Sünde und Bosheit eines Geschöpfs etwas geschaffen wird, sondern der materielle Zustand der von Gott immateriell (als Uräther) geschaffenen Natur wird durch das Böse nach Baader nur veranlasst, und eine diabolische Hervorbringung, die R. Baader seltsamer Weise zuschreibt, gibt es überhaupt nicht, sondern nur eine disharmonisirende Wirkung des bösen Willens auf die Processe und Gestaltungen der Natur, so wie eine harmonisirende Wirkung des guten Willens auf dieselben. Wer solche nicht wenigstens in der Menschheit, in jedem Menschen im Verhältniss des Geistigen zum Leiblichen, der Menschen als geist-leiblicher Wesen unter einander und der Menschen in ihren Wirkungen auf die seinen Eingriffen offenen Naturgebilde nicht gewahren kann, der muss mit Blindheit geschlagen sein. Sind solche aber unleugbar, so können sie auch in der Urzeit von grösserem Umfang und von grösserer Intensivität gewesen sein und jetzt nur in vermindertem Maasse noch vorhanden. Aller Aberglaube, der sich an diese Lehre gehängt und sie entstellt hat, aller Missbrauch, der daraus erfolgt ist, und die Annalen der Geschichte sind voll davon, können nichts gegen die Wahrheit

dieser Lehre selber beweisen.*) Noch Luther ist von den Einflüssen der mittelalterlichen Vorstellungen her voll von Ueberglauben bezüglich dämonischer reeller Einflüsse auf die Naturprocesse und Naturgestalten. Auch der bloss mentale Einfluss der Dämonen wird allen in der materialisirten Natur Befangenen, das Geistige in seinem raumzeitlich freien oder doch freieren Wirken Verkennenden kaum glaublich oder unglaublich sein, aber die Möglichkeit solcher Wirkungen enthält zum Allermindesten keinen Widerspruch, und es giebt eine Fülle von Thatsachen, die auf die Wirklichkeit solcher Wirkungen hinführen.

Ich hatte erwartet, dass Rosenkranz, da er Hegel die Lehre von der Persönlichkeit Gottes zu vindiciren unternahm, ihm auch die Lehre von der Unsterblichkeit der geschaffenen Geister zuschreiben werde, dass er selbst wenigstens sie als die Consequenz jener von ihm behaupteten Lehre erkannt haben werde, obgleich ich mich keiner Aeusserung von ihm erinnerte, in welcher sie positiv ausgesprochen worden wäre. In seinem Brief erklärt er sich nun zu einiger Ueberraschung gegen die Annahme der Unsterblichkeit, womit er sich nun freilich sehr weit von Baader entfernt. Nach Rosenkranz soll, sein Brief sagt dies wörtlich, Leben nicht Widerspruch gegen den Begriff Tod sein. Tod soll nach ihm der immanente nothwendige Gegensatz zum Leben sein. Alles, was lebt, muss nach ihm sterben. Dagegen ist zu erinnern, dass es schon darum nicht im Begriff des Lebens liegen kann, dass ihm der Tod immanent sei oder dass er ihm nothwendig folge, weil der Urbegriff des Lebens Gott ist, Gott aber ewiges Leben ist, welches nicht stirbt. Hätte Rosenkranz sagen wollen, dass das Leben ununterbrochen aufgehobenes, überwundenes Sterben sei, so hätte er einen tiefen Blick gethan; aber davon ist er weit entfernt und man muss schon jetzt vermuthen, dass es ihm mit dem ewigen Leben Gottes nicht voller Ernst ist. Wenn nun aber wenigstens alles geschaffene Leben nothwendig dem Tode, dem Untergang nach R. geweiht sein soll, so darf man doch fragen: von wem ist denn das geschaffene Leben geschaffen? Doch von Gott, dem Urlebendigen! Und das Urlebendige sollte Gefallen an dem Tode, dem Untergang des von ihm Geschaffenen haben, oder die Macht nicht besitzen, das Geschaffene im Leben zu erhalten, die Kraft ihm nicht verleihen

*) Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung von Hermann Plitt I, 253. Vergl. überhaupt die Darlegungen des Verfassers über die Engel- und die Dämonenlehre der h. Schrift S. 235—256.

können, das Sterben ununterbrochen zu überwinden und in der Ueberwindung des Sterbens ewig zu leben, auch wenn es aus welchen Ursachen immer die zeitliche Hülle wechseln müsste, bis es die ewige, bleibende angezogen hätte? Hätte Gott Gefallen am Untergang des geschaffenen geistigen Lebens, so wäre er nicht die Liebe, nicht der Liebhaber des Lebens, wie die heilige Schrift sagt, hätte er nicht die Macht der Lebenserhaltung, so wäre er nicht die Allmacht, und er würde nur Nichtiges schaffen, denn was ein Wesen ist, das zeigt sich in seinem Ergebniss und ist es im Ergebniss nichts, so ist es in seinem Wesen nichts und eine blosse Scheingestalt. Würden auch diese Scheingestalten immer wieder ins Endlose durch andere ersetzt, so würde das Weltall doch immer aus lauter Scheingestalten bestehen; es wäre dem Regenbogen zu vergleichen, der als blosses Phänomen aus stets anderen und wechselnden Regentropfen hervorgebracht wird. Und vollends soll nach Hegel die Totalität dieses Phänomens die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes sein! Im Nichtigen erscheinend wäre er nur im Unterschiede seiner Erscheinungen das bewusstlose Allgemeine oder allenfalls die Potenz des Nichtigen!

Wie könnte Baader nach R. tiefe Einblicke in das Diabolische (warum nicht das Teuflische) gethan haben, wenn es keine Dämonen gäbe! Oder sollen die Menschen die Dämonen und Teufel sein, an denen sich die tiefen Blicke Baaders bewähren, so giebt es also doch Teuflisches, und warum sollte dies bloss in der Menschenwelt gesucht werden, was doch nur dann zu geschehen hätte, wenn es nach Hegel beweisbar wäre, dass es andere geistige Wesen als Menschen auf Erden nicht gebe. Eine Irrlehre, die nur aus der Selbstüberhebung des Idealisten erklärbar ist, der, da er sein Ich nicht zum ganzen Universum aufblasen kann, die Geisterwelt wenigstens auf seine Gattung einzuschränken sucht.

Wenn Baader die Materialisirung, Vergröberung, Compaktirung der Naturgestaltungen für eine wohlgeordnete Schutzwehr des Menschen gegen die Einwirkungen der Dämonen erklärt, so kann er sie auch nicht als Teufelswerk aufgefasst haben, wenn die Natur gleich nach ihm ohne den Geisterfall nicht materialisirt worden wäre und die Naturgestalten, aus dem zur äusseren Ordnung gebrachten Chaos nicht unverwundet hervorgegangen sind. Die Widerstreite der irdischen Naturkräfte, z. B. der Extreme der Hitze und der Kälte, die Wuth der Elemente etc. sind nach Baader nicht Teufelswerk (dergleichen es als Schöpfung des Teufels gar

nicht gibt), sondern sie sind durch das im Geistersturz und Menschenfall eingetretene Böse veranlasste und zur äusseren Ordnung nöthig gewordene Werke und Veranstaltungen der waltenden und erlösenden Liebe und Vernunft Gottes, welche in einer gesunkenen aber erlösungsfähigen Weltregion weder den Himmel (die volle Harmonie und Verklärung der Natur), noch die Hölle (die volle chaotische Zerrüttung) aufgehen lassen kann, sondern dem Streit der Naturkräfte einen begrenzten Spielraum anweist, der den Zwecken der göttlichen Erziehungs- und Erlösungs-Anstalten dienen soll. Da das Böse nichts Substantielles ist, sondern nur eine willkürliche falsche Correlation und Wirkensweise der Vermögen des Geistes, da das Naturübel nur in nicht normalen Correlationen besteht, so ist die Welt und sind sämmtliche Weltwesen in ihrem Grunde, ihrem Wesen unzerstörlich und unverwüstlich, und die Welt, wie sie Schöpfung der ewigen Vernunft ist, ist und bleibt daher in ihrem Wesen vernünftig. Selbst die Essenz der Dämonen ist und bleibt unergriffen von den falschen, verkehrten und bösen Gedanken, Willensbestimmungen und Wirkungen, welche nur in den Aeusserungen der Vermögen ihres Wesens haften.

Der freie Wille des Menschen ist und bleibt für seine Entschliessungen verantwortlich, er mag Naturreizungen unerlaubten Einfluss gestatten oder von anderen Menschen sich verleiten oder verführen lassen. Ob er sich von Menschen verleiten lässt oder dämonischen Einflüsterungen Gehör gibt, macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn dämonische Einflüsterungen überhaupt möglich sind, und wenn sie möglich sind, so können sie ebensogut durch den freien Willen abgewiesen werden als verführerische Einflüsse von Menschen.

Baader verknüpft nun diese Dämonenlehre mit der Heilsgeschichte und Erlösungslehre des Christenthums und lässt Christus als den Ueberwinder der Dämonen und ihres Hauptes, des gefallenen Engels Lucifer, erscheinen. Die Erlösung ist ihm nicht bloss Heiligung des Willens der Menschen, sondern von da aus zugleich in den Wiedergeborenen Verklärung und Vergeistigung der Leiblichkeit und der gesammten Natur. Das dereinstige Weltgericht führt zwar die Scheidung der Guten und der Bösen herbei, für die Einen geht der Himmel, für die Anderen die Hölle auf, aber während der Himmel mit seinen Seligen ewig ist, dauert doch die Hölle den Verdammten nicht endlos, sondern wenn sie in den höchsten Graden der Höllenpein ihre Sünden ge-

büsst haben, erlischt ihre Widerstandskraft gegen Gott und sie treten zwar nicht als Erlöste in die gleiche Seligkeit der Geheiligten, aber doch als solche, in denen jeder Rest des bösen Willens gebrochen und erloschen ist, als die untersten und äussersten Glieder des Himmelreichs in die vollendete Ewigkeit.*)

Die Grundzüge dieser Lehre wird man als den Lehren der h. Schrift entsprechend anerkennen müssen und es kann nur die Frage aufgeworfen werden, ob die Nichtendlosigkeit der Höllenstrafen der Verdammten eine haltbare Auslegung der Schriftlehre enthält? Der Scharfsinn, womit Baader diese Lehre von der Endlichkeit oder Nichtendlosigkeit der Höllenstrafen aus der h. Schrift selbst zu erweisen sucht, ohne wie Weisse und Andere vor ihm die Individualität der Verdammten untergehen zu lassen, ist mir stets ganz eminent erschienen. Eine eingehende Berücksichtigung dieser Auslegung Baaders ist mir nirgends begegnet, weder eine zustimmende noch eine verwerfende, was ich natürlich im höchsten Grade missbilligen muss.**) Nur wenn man, wie es nicht der Fall ist, berechtigt wäre, die Autorität der h. Schrift, weil der Begriff einer wörtlichen und völlig mechanischen Inspiration nicht aufrecht erhalten werden kann, völlig zu verwerfen, könnten die Grundzüge der Dämonenlehre Baaders in Frage gestellt werden. Aber auch dann wäre noch immer möglich, dass sie aus Gründen des grossen Weltzusammenhangs, von welchem Baader eine grossartige, die pantheistische Ansicht weit überflügelnde Anschauung hat, gerechtfertigt werden könnte.

Wenn Rosenkranz auf seine Abhandlung: Transfiguration der Natur in seinen „Studien“ und auf seine Schrift: „Die Aesthetik des Hässlichen“ hinweist, so fordert er zur Erklärung heraus, dass diese Arbeiten sehr gewandt, sehr kenntnissreich, sehr espritreich, aber in der Hauptsache verfehlt sind. Sie setzen die Anerkennung des durch Hegel modificirten Spinozismus und durch Rosenkranz modificirten Hegelianismus voraus.

*) S. Werke Baaders IV., 408—422.

**) Schenkel erklärt sich in seiner Christlichen Dogmatik II., 2. 1223 ohne sehr tiefgehende Untersuchung über das Böse für die endliche Erlösung aller sündigen Wesen und für die Wiederbringung aller Dinge. Weisse in seiner Philosophischen Dogmatik (III, 726) lässt die Verdammten der Vernichtung anheimfallen, „dem Tode, der wirklich Tod ist.“ Plitt in seiner Evangelischen Glaubenslehre (II., 416) zeigt sich der letzteren Auskunft noch am geneigtesten, will aber doch bei dem Begriff der ewigen Verdammniss stehen bleiben.

Wenn Rosenkranz mit so leichten Mitteln mit Baaders Lehre oder doch gewissen Partien derselben ins Gericht gehen zu können meint, so will ich ihm zeigen, mit welchen gewichtigeren Gründen man mit Hegel ins Gericht gehen kann und muss. Hegels Lehre, wiewohl mit hervorragendem Geist, mit einer Art imponirender Genialität durchgeführt, ist reich an Widersinnigkeiten. Sie ist bei allem Reichthum von Gedanken ein Sammelpunkt von Unmöglichkeiten des Denkens. Zahlreich lassen sich ihm Widersprüche nachweisen, wie es gar nicht anders sein kann, wenn man den Widerspruch als nothwendiges Moment in den Erkenntnissprocess einführen will. Schon Schelling hat dieses Verfahren mit anderen Worten als einen sich selbst ausgestellten Freibrief von den Forderungen des Verstandes bezeichnet.*) Nach Hegel denkt sich die absolute Idee selbst, ohne Gedanke eines persönlichen Wesens zu sein, die absolute Idee kann sich zu ihrem Andern, d. h. zu ihrem Gegentheil entäussern und entäussert sich, in ihrer Entäusserung wird sie die materielle Natur, die absolute Idee kommt in ihrer Entäusserung durch eine Reihe von Stufen der Verinnerlichung der Materie im menschlichen Geiste zu sich und der menschliche Geist begreift sich nach Jahrtausenden des Strebens, Ringens, Kämpfens, Irrens, Bauens und Zerstörens zuletzt im philosophischen Begriff als Vernunft von allem Sein, als die Verwirklichung des absoluten Geistes: die Welt ist der Abfall der absoluten Idee (Gottes) von sich selbst, Gott ist in allen menschlichen Personen die Allpersönlichkeit, die menschlichen Personen sind oder werden frei oder können doch frei werden, obgleich sie aus der absoluten Idee gefallene, durch die Materie hindurchgegangene, aus ihr hervorgetriebene, wie Eintagsfliegen dem Untergang geweihte blosse Erscheinungen des Absoluten sind. Alle diese Lehren sind ebenso viele Unmöglichkeiten. In den zahlreichen Werken von Philosophen und Theologen ist das System Hegels längst zu Grabe getragen. Die Hegelianer haben den grössten und bedeutendsten Theil dieser Werke ignorirt, und wenn sie doch hin und wieder einmal auf einen Widerlegungsversuch sich eingelassen haben, so sind sie darin nichts weniger als glücklich gewesen und haben die Verwirrung nur noch vermehrt.

Auch Rosenkranz, vielleicht der geistreichste Hegelianer, kann

*) Ueber die dialektische Methode von E. von Hartmann. vergl. die Anzeige dieser Schrift in Glaser's Jahrbüchern für G.- u. St.-W. X. B. IV. Heft S. 247 ff. (1868).

nicht von dieser Anklage durchaus freigesprochen werden. Von seinen zahlreichen früheren Schriften, die zum Theil zur Vertheidigung Hegels geschrieben sind, soll hier nicht die Rede sein, theils weil es zu weit führen würde, theils weil nicht genau genug bekannt ist, was er davon noch festhält und was nicht. Seine „Wissenschaft der logischen Idee" aber kann hier nicht übergangen werden. Sie will als eine Reform der Hegelschen Logik angesehen werden. Sie ist also keine blosse Fortbildung, Erweiterung, sondern will zugleich eine Verbesserung sein, setzt also Mängel bei Hegel voraus. Es kann nicht geleugnet werden, dass Rosenkranz in dieser Reform in Manchem sich Baader näherte, wenigstens in Einigem sicher mit Bewusstsein, wie er denn selbst bezüglich einiger Punkte die Annäherung zugibt. Dass er sich darum in einem „ungewöhnlichen" Einklang mit Baader befände, sollte und soll darum nicht behauptet werden. Sein abstrakter Spiritualismus trennt ihn weiter von Baader als aus den kurzen Worten meines Briefes zu erkennen war, wo mir vornehmlich vorschwebte, dass Rosenkranz in der Anerkennung der Persönlichkeit Gottes mit Baader sich erfreulich berühre. Am stärksten tritt aber die Entfernung von Baader in der nun wenigstens, ich erinnere mich nicht, ob auch schon früher, bestimmt ausgesprochenen Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit des menschlichen Geistes hervor. Wie diese Preisgebung der Unsterblichkeit des Menschen mit der Behauptung der Persönlichkeit Gottes zusammenstimmen kann, soll hier vorerst nicht untersucht werden.

Differenzen, auf welche R. als I, 330 ff. seiner Wissenschaft der Idee ausgesprochen hinweist, waren mir auch früherhin nicht entgangen. Ich finde aber, indem ich sie auf's Neue vergleiche, dass R. wie anderwärts so auch hier Baaders Lehre weniger genau und gut kennt, als er sollte. Er schreibt dort Böhme, Baader und Schelling genau dieselbe Lehre zu von Gott als Ungrund, der sich selbst durch seinen Gegenwurf erst zum Grunde mache. Allein Böhme wird von Schelling nicht richtig verstanden, wenn der letztere jenem die Annahme eines dunkeln Grundes in Gott zuschreibt, der erst nachher ins Licht erhoben und aufgehoben werde, während Böhme nur sagen will, dass der Grund in Gott dunkel, finster sein würde, wenn er nicht ewig schon in das Licht verklärt wäre und würde. Daher erklärt sich Baader ausdrücklich gegen die Schellingsche Lehre vom dunklen Grunde in Gott, der erst zeitlich in Licht zu verklären wäre. Uebrigens will sich R. dort offenbar überhaupt

gegen die Annahme einer Natur in Gott erklären, sie mag nun im Sinne Schellings oder Baaders genommen werden. Baader würde ihm hierauf entgegnen, dass er einen kraftlosen Gott lehre, aus dessen abstrakter Spiritualität die Realität der endlichen Natur nicht erklärbar sei. Denn dass die absolute Idee oder nach R. der absolute Geist sich zur Natur oder Materie entlasse, entäussere, das seien leere Worte, die nichts erklären.

Rosenkranz stellt in verschiedenen Schriften die Behauptung auf, dass Hegel in vollem Ernste Gott als absolute Persönlichkeit gedacht habe. Allein diese Behauptung hält nicht Stich, wenn man die Werke Hegels sorgfältig prüft. Wenn Hegel in der Phänomenologie des Geistes einen grossen, entscheidenden Schritt über Spinoza hinaus gethan zu haben meint, mit der Erklärung, dass das Wesen nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen sei, so legt er doch dem Subjekt einen Sinn bei, der über den Panlogismus nicht hinausgeht.*) Die Logik Hegels ist auf keinem Punkte mit der Persönlichkeit Gottes in Einklang zu bringen. Sieht man sich in der Hegel'schen Religionsphilosophie um, so ist hier zwar viel von dem Selbstbewusstsein Gottes, von Gott als dem absoluten Geiste die Rede, aber nicht eine einzige Stelle nöthigt, diese Bezeichnung im Sinne der Persönlichkeit Gottes zu verstehen, da sie ganz wohl im Sinne J. G. Fichte's genommen sein kann, der nicht ansteht, Gott der Materie nach als lauter Geist zu benennen, Selbstbewusstsein aber nur in endlichen begrenzten Wesen denkbar finden will. Zahlreiche andere Stellen

*) Ja man könnte fragen, ob Hegel mit seinem absoluten Subjekt wirklich und in Wahrheit wesentlich über Spinoza hinausgeht. Denn nach Hegel hat Spinoza ganz Recht, Gott als absolute Substanz zu fassen, nur sei er nicht bloss Substanz, sondern auch Subjekt. Aber auch Spinoza schreibt der absoluten Substanz unter den unendlich vielen Attributen unendliches Denken zu. Hätte nun Spinoza, wie Manche behaupten, z. B. Löwe, dieses unendliche Denken als göttliches Selbstbewusstsein gefasst, so hätte ihn Hegel nicht einmal erreicht. Ist aber das unendliche Denken der Substanz Spinoza's als an sich unbewusste Vernunft, Idee, Geist zu verstehen, so ist es dasselbe mit der Hegelschen absoluten Idee, dem allgemeinen Geist, der reinen Persönlichkeit, und Hegel unterschiede sich von Spinoza nur dadurch, dass er alle an sich seienden Bestimmungen der absoluten Substanz in die absolute Idee zusammenfasst, während Spinoza ausser dem unendlichen Denken noch die unendliche Ausdehnung und andere unerfassbare unzählige Attribute der Substanz statuirt. So mangelhaft und nebelhaft dies sein mag, so steht Spinoza — nur in erstarrter Form — der Erkenntniss der Einheit des Geistes und der Natur in Gott näher als Hegel, Spinoza ist der Steinabdruck Böhme's.

aber so wie der gesammte Geist dieser Religionsphilosophie stehen im entschiedensten Widerspruch mit der Lehre von der Persönlichkeit Gottes, sofern diese nicht in der Totalität der endlichen Geister oder gar nur in der geistigen Aristokratie der Menschheit gesucht werden soll. Niemand wird, denke ich, wenn er Gott als Persönlichkeit aussprechen wollte, mit Hegel (Werke XI, 18) sagen: „Die Philosophie also ist erstlich die logische Idee, Idee wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dies ist der Weg des Absoluten für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, dass es nicht bloss das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt. . . . Die Natur, der endliche Geist, der Wille sind Verleiblichungen der Idee, bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu sein.“ Diese schlagende Stelle kann auch nicht so verstanden werden, als lehre Hegel ein ewiges Zumalsein der Persönlichkeit Gottes in sich und in den endlichen Geistern, sondern nach ihm ist Gott in seiner an sich seienden Idee nicht zu sich gekommen, kommt vielmehr überhaupt erst in seinen Erscheinungen als endlichen Geistern zu sich, wenn auch in einem ewigen Process, der also im Widerspruch mit Hegels Annahme eines zeitlichen Hervorgangs des endlichen Geistes aus der Natur von Ewigkeit her das Existiren endlicher Geister voraussetzen würde. Die Widersprüche, die sich an diese Annahme knüpfen, will ich hier nicht weiter verfolgen; aber darauf muss ich Gewicht legen, dass Hegel, wenn es ihm um die Persönlichkeit Gottes im theilweisen oder auch nur halbtheilweisen Sinn zu thun gewesen wäre, nicht hätte unterlassen dürfen, J. G. Fichte's so nachdrücklich hervorgehobene Behauptung, dass Bewusstsein endliche Schranken voraussetze, ebenso nachdrücklich zu widerlegen und dass schon die blosse Unterlassung solcher Widerlegung sein Einverständniss mit J. G. Fichte in diesem Punkte verräth. In seiner Geschichte der Philosophie (Werke XV, 635), wo er Fichte's Lehre behandelt, tadelt er nur, dass Fichte nur den endlichen Geist, nicht den unendlichen erkenne, den er aber ausdrücklich nur als das allgemeine Denken bezeichnet, somit weit davon entfernt ist, ihn als göttliche Persönlichkeit zu er-

kennen. Zwar beruft sich Rosenkranz*) unter Anderm einmal auf eine Stelle in Hegels Logik (W. III, 42), worin gesagt ist, dass das (absolut) Allgemeine als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen sei, dessen Gesetztsein die unendliche durchsichtige Realität sei, worin er seine Schöpfung und in ihr sich selbst anschaue, dann auf eine andere in Hegels Abhandlung über das Naturrecht (W. I, 395), worin das Absolute als das Sichselbstanschauende und zwar als sich selbst bezeichnet wird, aber in Verbindung mit einem verworrenen Satze, der den Sinn der Behauptung in Frage stellt. Das stärkste Argument für seine Auffassung scheint Rosenkranz in der Berufung auf eine Aeusserung Hegels in's Feld zu führen, die sich im XVII. Bande der Werke Hegels S. 167 ff. findet. Hier sagt Hegel, dass das Herausbewegen seiner Philosophie aus der Substanz Spinoza's zum Ziele habe, den Geist zum Centrum zu gewinnen, der die Wahrheit der Substanz sei. Die Aeusserung in der 2. Ausgabe der Encyclopädie der ph. Wissenschaften S. 499 (W. VI, 409), worin die eine und allgemeine Substanz als geistige bestimmt werde, fährt Hegel fort, zeige, dass nicht die spinozistische Substanz, als welcher die Bestimmung von Persönlichkeit, von Geistigkeit mangele, das Centrum seiner Lehre sei; sie spreche vielmehr aus, was alle christliche Theologie ausspreche, dass Gott das absolut selbständige Wesen, der Geist sei, der Geist, der absolut selbständig sei. „Der Geist ist als solcher schlechthin das Subjekt, und es ist durchgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, dass die absolute Bestimmung Gottes, nicht die der Substanz, sondern des Subjekts, des Geistes ist.“ Hegel bestreitet hier weiter mit Nachdruck die Anklage, dass nach seiner Lehre die absolute Substanz nicht selbst frei werde, sondern ihre Manifestationen, dass sie starr bleibe und nicht belebt sei, sondern die reine und blinde Substanz. Er bestreitet eben so bestimmt, dass nach ihm die Einzelnen die active Causalität seien, das Allgemeine die passive Causalität der absoluten Substanz sei, wonach die einzelnen Individuen die Persönlichkeit Gottes wären.

Man sollte nun glauben, dass man einem Manne, wie Hegel, unbedingt vertrauen könne, die volle und reine Wahrheit gesagt zu haben, dass seine Lehre überall Gott als den absoluten Geist ausspreche. Dem Wortlaute nach ist es auch ganz richtig, dass

*) Meine Reform der Hegel'schen Philosophie von K. Rosenkranz. Königsberg 1852, S. 18, 19, 20.

dies in seinen Werken da und dort geschehen ist. Hegel hat den Begriff Spinoza's von Gott als der absoluten Substanz formell überschritten. Schon in seiner Schrift: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (1801) fängt ihm die Philosophie mit der Identität der Idee und des Seins an (W. I., 198), durch die absolute Vernunft ist ihm Alles gesetzt (I., 255), die ächte Speculation geht ihm von der absoluten Identität (des Subjects und Objects) aus (ib. S. 201). Dabei wird jedoch nicht verhehlt, dass das Endliche mit dem Unendlichen entgegengesetzt werden könne (ib. S. 173), dass die Endlichkeiten vielmehr Radien des unendlichen Focus seien, der sie ausstrahle und zugleich von ihnen gebildet sei (ib. S. 196), dass das Absolute in der Erscheinung sich selbst setzen müsse und dass zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung kein Causalitätsverhältniss statt finde (ib. S. 201). In Hegels Schrift: Glauben und Wissen (1802), erscheint das Absolute als geistiger Focus des Universums (I., 15), Gott ist nicht bloss Sein, sondern auch Denken, d. h. Ich, die absolute Identität beider (I., 134). In seiner Abhandlung: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (1802—3) wird das Absolute als absolute Identität des Ideellen und Reellen bezeichnet (I., 346) und gesagt, dass das Absolute das sei, dass es sich selbst anschaue, und zwar als sich selbst, der Geist, der das absolute Erkennen sei, die übergreifende absolute Identität der Totalität, der Vielheit (der Erscheinungen des Universums) (I., 395). In der Phänomenologie des Geistes kommt, nach Hegels „Einsicht", Alles darauf an, dass das Wahre nicht (nur) als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufgefasst und ausgedrückt werde (II, 14).

Versucht man nun sich in die Auffassung des Hegelschen Gottes nach Rosenkranz und nach Hegels späterer Erklärung selbst hineinzudenken, so wird man unsanft und unlieb in der frohen Hoffnung, einen so grossen, reichen Geist, wie Hegel, auf dem rechten Wege und nicht im Dickicht pantheistischen Irrthums zu finden, gestört, wenn man in derselben Schrift (Phänomenologie W. II., S. 24) lesen muss: „Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheuere Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach

das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich dies vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon ein Gedachtes ist der Inhalt Eigenthum der Substanz; es ist nicht mehr das Dasein in der Form des Ansichseins, sondern nur das weder mehr bloss ursprüngliche, noch in das Dasein versenkte, vielmehr bereits erinnerte An sich in die Form des Fürsichseins umzukehren."

Wollte man nach allen diesen Erklärungen Hegels noch so kühn sein, den Versuch zu machen, die Auffassung von Rosenkranz festzuhalten, so müsste man sich das vorausgesetzte Selbstbewusstsein Gottes als über die endlichen Geister übergreifend und in ihnen sich in einem beständigen Wachsthum begriffen vorstellen und zwar in einem sonderbaren Wachsthum, welches bei der angenommenen Ewigkeit der Schöpfung nie angefangen haben könnte und von dem auch ein Ende oder Ziel nicht abzusehen wäre, so dass Gott nicht zwar in seinem Insichreflectirtsein (II., S. 18), wohl aber in seinem Sichbestimmen zum Weltgeist als Begriff einer Menge (Totalität oder unendliche Reihe?) von Subjecten (I., 360) immer wissender und also wohl auch weiser würde ins Unendliche oder Endlose hin. Dass man damit nicht zurecht käme, einen in der Zeit an Wissen und Weisheit wachsenden Gott zu statuiren, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Was aber soll man sagen, wenn man weiter liest (H. W. II., S. 327): „die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewusst ist. . . . Von Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das an- und für-sichseiende geistige Wesen, welches noch nicht Bewusstsein seiner selbst ist. Das an- und für-sichseiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewusstsein wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist der Geist" (II., 328). . . . „Die Substanz und das allgemeine sich selbstgleiche, bleibende Wesen, — ist er der unverrückte und unaufgelöste Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, — und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Ansich aller Selbstbewussts tsein." (Das hier Folgende ist bemerkenswerth, ändert aber nichts an dem Gesagten.) Endlich lesen wir (II., S. 509): „Schon das Bewusstsein wird, insofern es Verstand ist, Bewusstsein des Uebersinnlichen oder Innern des

gegenständlichen Daseins. Aber das Uebersinnliche, Ewige, oder, wie man es sonst nennen mag, ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu sein."

Wird uns Rosenkranz diese Aussagen Hegels in einem Lichte zeigen können, in welchem sie nicht in schneidendem Widerspruch mit seiner, Hegeln die Lehre von der Persönlichkeit Gottes vindicirenden Auffassung stünde?

Wird Gott als an sich selbstlos und als verwirklichter Geist nur in den endlichen Geistern aufgefasst, so ist das eine andere Lehre als diejenige, welche Rosenkranz Hegel zuschreibt, wenn er sagt:*) „Die Rückkehr des Geistes aus der Natur in sich ist ... nicht nur ein Act des endlichen, des erscheinenden Geistes, sondern sie ist auch ein ewiger Act des göttlichen Geistes, der die Natur erschafft, denn nur insofern er im Schaffen auch der mit sich identische bleibt, nur sofern er, wie Hegel sich ausdrückt, als der ewig in sich zurückkehrende auch der ewig in sich zurückgekehrte ist, nur insofern ist er frei, unterscheidet er sich von der erschaffenen Natur und geht er nicht in ihr auf. Nach Hegel bringt der göttliche Geist die Natur hervor und durch ihre Vermittelung den erscheinenden Geist. Ohne die Natur, also auch ohne die Geschichte, würde Gott nur der einsame Logos sein, der nur in seinem ideellen Reflexe sich reell wäre, indessen er gerade durch die Entäusserung zur Natur sich seine reelle Anschauung giebt und als sie setzend schon von vorn herein über sie erhaben ist." Der einsame Logos, der ohne die Schöpfung nur in seinem ideellen Reflexe sich reell wäre, könnte nicht (wie Hegel sagt), selbstlos sein, oder er wäre nicht persönliches Wesen.

In seinen Epilegomenen zur Wissenschaft der logischen Idee (1862) sagt Rosenkranz S. 58, 59: „Diese (vorher entwickelte) Weltharmonie würde aber nicht existiren können, wenn sie nicht als Begriff gedacht, als Realität würde. Denken und Wollen kann aber nur ein Subject. Der Geist ist als absoluter Geist die subjective Einheit des Universums, die, als freie Ursache, dasselbe denkt und will. Sie ist das Urdenken und Urwollen, das nicht erst, wie das menschliche, durch einen Bildungsprocess seiner selbst mächtig wird, sondern, frei von der Geschichte, ewig sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit gleich ist. Der absolute Geist ist

*) Meine Reform der Hegelschen Philosophie von K. Rosenkranz, S. 18.

Gott, der dem Universum ebensowohl immanent als transscendent ist und mit welchem wir Menschen, weil wir Geist von seinem Geist sind, uns entzweien, aber auch versöhnen können. So verstehe ich Hegel. Wäre dies ein Missverstand, so würde ich es nicht um meinet-, sondern um Hegels willen bedauern, denn der höchste Triumph der Philosophie, die Freiheit auch in ihrer Wahrheit erkannt zu haben, würde ihm entgehen. Ich selber, wie gesagt, sehe keinen Grund, Hegel diesen Triumph zu verweigern. Ich kann seine Religionsphilosophie nicht anders verstehen. Ich kann ihm nicht die Halbdenkerei zutrauen, von einer Immanenz ohne Transscendenz zu handeln. Ich gebe daher meinen Gegnern die Anklage, Hegel nicht verstanden zu haben, zurück." Wäre die Auslegung von Rosenkranz richtig, so würde Hegel noch immer nicht über den Pantheismus sich erhoben haben, sondern in jenem Halbpantheismus, den man allenfalls Persönlichkeitspantheismus nennen könnte, stehen geblieben sein. Allein seine Erklärungen von der Selbstlosigkeit des Absoluten an sich, von seinem Nochweitvonsichselbst-Entferntsein als blosse allgemeine Geistigkeit etc. verbieten, Hegels Lehren genau so zu verstehen, wie Rosenkranz sie deutet. In der zuletzt erwähnten Schrift macht Rosenkranz S. 80, 81 ein auffälliges Geständniss. Er sagt: „Was . . . die absolute Idee bei Hegel betrifft, so ist klar, dass darin zwei Begriffe in einem dialektischen Helldunkel vermischt sind, der Begriff der absoluten Methode und der Begriff des absoluten Geistes. Einmal soll der Rhythmus der absoluten Methode die Macht sein, die Alles erschafft und beherrscht und dann wird wieder von der »sich wissenden« Idee gesprochen, die, ihrer selbst sicher, sich frei von ihrem Anderssein, zur Natur entlasse. Aus dieser Amphibolie ist der Dualismus innerhalb der Hegelschen Schule entsprungen. Die eine Richtung derselben behauptet, dass der absolute Geist als absolutes Subject die allbefassende Persönlichkeit sei, von der Hegel spreche, die er als den subjectiven Grund der Vernunft und als den Schöpfer der Natur anerkenne. Die andere Richtung dagegen setzt die Methode selber zum absoluten Princip, das im Menschen sich ewig zum wirklichen Subject macht und durch die Philosophie sich zur Absolutheit des Geistes erhebe. Michelet sagt im „Gedanken" geradezu, dass die Methode als absolute die absolute Persönlichkeit sei, was mir so vorkommt, als wenn Jemand sagte, dass das Bauen der Baumeister oder der Process der Richter sei." Also Hegel bewegt sich doch nach die-

sem Zugeständniss wenigstens mitunter und in Capitalfragen in einem dialektischen Helldunkel. In einer den Grundcharakter des Systems entscheidenden Frage, deren Beantwortung über den eigentlichen Sinn des Systems entscheidet, entfällt ihm eine Amphibolie, welche unvorausgesehener und höchst unglücklicher Weise den heillosen Dualismus innerhalb der Hegel'schen Schule veranlasst. In der That, für jeden schärfer Zusehenden ein höchst nachdenklicher Punkt, der über die Hegel'sche Methodik sehr stutzig machen könnte. Methode soll doch zu sicherer Einsicht verhelfen, Wissenschaftlichkeit kann doch nicht im Helldunkel und in zweideutigen Redensarten gesucht werden. Was soll man zu der Consequenz und Klarheit eines Philosophen sagen, der zwei Schulen veranlasst, die sich wie Feuer und Wasser bekämpfen und den Meister in entgegengesetzter Weise auslegen können? Kann dies anders erklärt werden, als damit, dass der Meister entweder mit sich selber in heillosem Zwiespalt lag, oder sich nicht klar, scharf und bündig auszudrücken verstund? Was dem Baumeister zukäme, schreibt Hegel wirklich dem Bauen zu, und indem er diesem eine selbsame Bewegung, Spontaneität zuschreibt, glaubt er wirklich am Bauen den Baumeister zu haben. Dies ist im Wesentlichen, nur mit andern Worten, auch die Auffassung Schellings von der Hegel'schen Lehre. *)

„Sollte ich nun, sagt weiterhin Rosenkranz in seinen Epilegomenen (S. 107), Hegel in der That, was ich natürlich nicht glaube, wirklich missverstanden haben, so würde das zuletzt an meiner Ueberzeugung auch nichts ändern. *Amicus Hegelius*, *sed magis amica veritas.* Allein zunächst muss ich wirklich Hegel gegen Michelets Missinterpretation schützen. Hegel hat eine Religionsphilosophie gegeben, in welcher von Gott beständig als dem absoluten Geiste die Rede ist, mit welchem der Mensch sich durch das Böse entzweie, und mit welchem er sich durch die Heiligung seines Gemüthes versöhne. Nicht allein der Mensch entäussert sich im religiösen Process seiner Selbstheit, sondern Gott entäussert sich nicht weniger seines Solipsismus. In dieser ganzen Philosophie der Religion ist Hegel soweit davon entfernt, in der Religion theoretisch nur eine Unvollkommenheit der Erkenntniss, praktisch eine Schwäche des Willens, dort ein Product aus der sich selbst täuschenden Phantasie, hier ein Product der Furchtsamkeit und Begierde, zu erblicken, dass er vielmehr den absoluten Inhalt der

*) S. Werke Schellings I, 10.

Religion noch in den niedrigsten Formen derselben aufzusuchen und nachzuweisen bemüht ist. Man kann sagen, dass er den hohen Gegenstand, der ihn beschäftigt, mit wahrhafter Ehrfurcht behandelt und als ein priesterlicher Philosoph mit gottgeweihtem Munde spricht.“ Rosenkranz beruft sich hierauf auch auf Hegels Beweise für das Dasein Gottes, die sich zugleich sehr innig an die Logik anschlössen. „Ich kann, fährt er fort, in diesen gediegenen Expositionen nicht finden, dass Hegel nur eine unbestimmte Substanz oder die Vernunft überhaupt als Gott setze, sondern ich finde, dass er Gott wirklich als den absoluten Geist annimmt, der inner- und ausserweltlich, immanent und transscendent zugleich ist und sich von uns und von der Natur selbstbewusst unterscheidet. Ich finde nicht, dass Hegel einen Cultus nur der Idee des Wahren, Schönen und Guten gelehrt habe, sondern ich finde vielmehr, dass er ausdrücklich für die Religion das Anerkenntniss Gottes als des absoluten Subjektes verlangt, das uns gegenüber schlechthin selbständig ist. Hegels ganze Polemik gegen den Pantheismus beruht auf dieser Voraussetzung. Diese Polemik so wie seine Beweise für das Dasein Gottes wären etwas nicht nur Ueberflüssiges, sondern Heuchlerisches gewesen, wenn er Gott nicht als den an und für sich seienden Geist anerkannt hätte. Dass der Mensch sich zu dem Gedanken Gottes erhebt, ist doch etwas Anderes, als dass das Absolute nur in ihm als sich denkendes existiren solle. Wenn Hegel sich auch des Ausdrucks bedient, dass Gott sich im Menschen denke, sich in ihm wisse, so hat er damit die Einheit beschreiben wollen, wie sie zwischen Gott und dem Menschen auch von Seiten Gottes existirt. Es ist die absolute Innigkeit der gegenseitigen Vereinigung Gottes und des Menschen, die er damit hat ausdrücken wollen.“ Eine solche Auslegung gleicher oder ähnlicher Aeusserungen bei M. Eckhart, Tauler, J. Böhme, Angelus Silesius lässt sich geltend machen und durchführen, aber nicht bei Hegel, dem das Absolute das schlechthin Allgemeine der Geistigkeit, das Selblose, Einsame, welches erst in der Rückkehr aus seiner angeblichen Entäusserung in die Natur im Menschen zum Selbstbewusstsein kommen soll. Es ergeben sich daher verhängnissvolle Folgerungen, wenn Rosenkranz Recht haben sollte, zu sagen: „Existirt . . . kein Gott als Grund der Vernunft (sollte heissen als persönlicher, selbstbewusst-wollender Grund der Vernunft), als Schöpfer der Natur, als Halt der Geschichte, so ist die Natur das Absolute. Man drehe sich mit dialektischen Phrasen, wie man will, den Vorwurf

des Atheismus und Materialismus von sich abzuwenden, so bleibt sie das offenbar Erste, aus welchem der menschliche Geist auf eine unbegreifliche Weise erst als eine Secundogenitur hervorgegangen ist. Durch eine Revolution der Erde oder auch nur durch eine starke Aenderung ihrer Temperatur könnte der Mensch wieder von ihr verschwinden. Dann wäre es aus mit dem Geist! Michelet versichert daher, um den dritten Theil der Philosophie, die Lehre vom Geiste zu retten, dass die Menschheit unentstanden, dass sie ewig sei, dass sie nie vergehen werde."

Wenn der Mensch nach R. nicht aus der bewusstlosen Natur als höchster Ursache erklärt werden kann, wie soll er nach Hegel aus der bewusstlosen Idee erklärt werden können? Die Unmöglichkeit, dass der Mensch aus der bewusstlosen Idee hervorgegangen sei, ist um nichts weniger Unmöglichkeit, als die, dass er aus der bewusstlosen Natur hervorgegangen sei. Die Blindheit und hiermit die Unerklärlichkeit, ja die Unmöglichkeit des Hervorgangs des Menschen ist im einen wie im andern Fall dieselbe, worüber sich Hegel nur darum täuscht, weil er der bewusstlosen Idee Prädicate des bewussten Geistes andichtet. Ist das Absolute an sich selblos, so ist es nicht bewusst und ist es bewusst, so ist es nicht selblos. In der Annahme der Hegelschen selblosen absoluten Idee liegt keine Gewähr, dass die Menschheit auf Erden ewig sei. Michelets Annahme der Ewigkeit der Menschheit (auf Erden) ist bei seinen Voraussetzungen ganz consequent, nur ist es mit diesen Voraussetzungen nicht richtig bestellt. Sie fallen mit der Nachweisung, dass Hegels Absolutes als an sich bewusstlose Idee, als allgemeines Wesen der Geistigkeit eine Abstraktion ist und dass der Gedanke der Allpersönlichkeit als Einheit der Totalität der endlichen persönlichen Wesen nicht minder eine Abstraktion ist.

Die Apologie Hegels von Rosenkranz muss schon deshalb zur Vorsicht mahnen, weil es auffallend genug ist, dass eine solche in dieser Richtung auch nur nöthig gefunden werden konnte. Denn man sollte glauben, dass, wenn Hegel den Theismus, wie ihn Rosenkranz auffasst, bei dem er doch nur ein Halbtheismus und Halbpantheismus ist, hätte lehren wollen, so würde es ihm nicht allzuschwer gewesen sein, diesen so bestimmt und unzweideutig auszusprechen, dass gar kein Zweifel darüber hätte aufkommen können. So kann z. B. Niemand, der die Quellen kennt, darüber zweifelhaft sein, dass die spätere Lehre Schellings Persönlichkeitspantheismus ist, so wie in anderer Weise Fechners Lehren in seinem

Zend Avesta. Dass Hegel formell den Pantheismus bestreitet und von seiner Lehre den Namen des Pantheismus ablehnt, entscheidet nicht. Dass er ihm dennoch huldigt, geht daraus hervor, dass er Gott und Welt in das Verhältniss von Wesen und Erscheinung, von Idee und Verwirklichung der Idee, vom Allgemeinen zur Totalität seiner Besonderungen setzt. Das Charakteristische des Pantheismus liegt nicht darin, dass er Gott und Welt in keiner Weise unterschiede, sondern darin, dass er sie in ihrem Unterschiede als Einen Wesens setzt, Gott als das in der Welt Erscheinende, die Welt als die Selbsterscheinung Gottes.

(Fortsetzung folgt.)

Die Philosophie und ihre Theile.

Von

Conrad Hermann.

Wie jede andere Wissenschaft, so ist an und für sich auch die Philosophie ein bestimmtes System von einzelnen Theilen oder von selbstständigen untergeordneten Disciplinen. Die Frage aber nach diesen Theilen und ihren wahren oder naturgemässen Verhältnissen zu einander ist keine müssige für den allgemeinen Begriff und das wissenschaftliche Princip der Philosophie selbst. Ja, es darf sogar behauptet werden, dass der wesentliche Schwerpunkt eines jeden einzelnen philosophischen Systemes zuletzt immer in einer bestimmten Anschauung oder Lehre über das Verhältniss dieser allgemeinen Theile des philosophischen Stoffes enthalten sei, oder dass auch irgend einer dieser Theile immer gleichsam die Heimath und Wurzel einer jeden systematisch philosophischen Weltanschauung bilde. So war für die Lehre Hegels namentlich die Behauptung von der Identität der Logik und Metaphysik bezeichnend, während der Standpunkt Kant's wesentlich nur die Bedeutung einer Theorie und Bearbeitung des menschlichen Erkennens besass. Andere Systeme waren von einseitig physikalischem, ethischem, anthropologischem Charakter u. s. w. Die ganze Gestaltung und Benennung der Theile der Philosophie aber hat in der Geschichte vielfach geschwankt. Auf anderen wissenschaftlichen Gebieten aber ist die Begrenzung ihrer einzelnen Theile

meistens eine unzweifelhaft feststehende oder gegebene, während in der Philosophie jedes System der Regel nach auch eine etwas andere Gliederung des ganzen Umfanges der einzelnen Fragen ihres Stoffes feststellt oder entwirft. Ich betrachte es daher mit als eine entscheidende Lebensfrage der Philosophie, den ganzen natürlichen Organismus der Theile ihres Stoffes zu einem eigenen Gegenstand der Untersuchung zu erheben.

Die Philosophie zerfiel nach der Anschauung des Alterthums, welche auch in der neuen Zeit im Allgemeinen die herrschende geblieben ist, in die drei Theile der Physik, Dialektik und Ethik oder der Lehren von den Principien des Seins, des Denkens und des Handelns, mit welcher Eintheilung damals überhaupt der ganze Stoff des rein wissenschaftlichen Erkennens erschöpft zu sein schien. Man darf diese Eintheilung gewissermaassen als die kanonische für den ganzen Umfang der philosophischen Fragen betrachten; sie tritt wesentlich zuerst an dem Systeme Plato's in der Geschichte der Philosophie hervor, welches letztere überhaupt den ersten Anfang des eigentlich systematischen oder sich im Zusammenhang auf alle wichtigen Fragen der Welt erstreckenden Philosophirens im Unterschied von dem blos fragmentarischen Denken der früheren Zeit bezeichnet. Man kann die einzelnen Dialoge Plato's rücksichtlich ihres Inhaltes nach diesen verschiedenen Theilen der Philosophie classificiren; zugleich aber bildet die Reihe derselben unter dem Gesichtspunkt ihrer Zeitfolge ein Bild des inneren geistigen Entwickelungsganges des Philosophen selbst, dessen Denken im Allgemeinen von dem einen Theile des philosophischen Stoffes zu dem anderen fortschreitet. Die ganze Philosophie Plato's aber hat jene Gliederung im Allgemeinen nur noch in einer rein natürlichen Weise an sich, während sie schon bei Aristoteles und noch mehr in der späteren Zeit als eine an und für sich und im Voraus feststehende hervorgetreten und anerkannt worden war. Die Anordnung des philosophischen Stoffes war allerdings auch schon bei Aristoteles eine in gewisser Weise andere geworden als bei Plato; im Allgemeinen aber geht als Resultat der ganzen philosophischen Gedankenbewegung des Alterthumes jene Eintheilung als die im Stoffe der Philosophie natürlich gegebene auf die neuere Zeit mit über. In dieser letzteren aber hat namentlich durch den Einfluss Wolf's die dichotomische Gliederung in die theoretische und die praktische Philosophie Platz gegriffen; wir halten jedoch im Ganzen immer noch jene antike Eintheilung für

die vollkommnere und richtigere, weil namentlich die beiden Gebiete der Physik und Dialektik an sich gar zu disparater Natur sind, als dass der Gesammtbegriff der theoretischen Philosophie ihr Verhältniss in dem genügenden Lichte erscheinen lassen könnte. Die Wissenschaft der Logik im neueren Sinne des Wortes aber nimmt gewissermaassen eine vor allen übrigen Theilen der Philosophie ausgezeichnete Stellung dadurch ein, dass sie als ein an und für sich feststehender Kanon der Regeln alles wissenschaftlichen Denkens erscheint, der von den materiellen Verschiedenheiten der einzelnen Systeme und Lehren der Philosophie kaum mehr berührt wird und der gleichsam ein den weiteren inneren Streitigkeiten der Philosophie enthobenes allgemeines und neutrales Besitzthum der Wissenschaft überhaupt bildet. In dem Principe der Logik als solchem ist seit Aristoteles wesentlich erst durch Hegel eine Reform und Umbildung angestrebt worden. Diese ganze Wissenschaft schliesst nach der von ihr herrschenden Vorstellung im Allgemeinen den Begriff der Geschichte oder der organischen historischen Weiterentwickelung von sich aus. Das höchste wissenschaftliche Denkgesetz konnte an sich nur einmal entdeckt werden, aber unterlag sodann keiner weiteren Fortbildung oder Veränderung mehr. Prantl's Geschichte der Logik ist demnach in gewissem Sinne ein innerer Widerspruch mit sich selbst. Hat man aber in neuerer Zeit überhaupt angefangen, die Geschichte einzelner Theile der Philosophie, wie jüngst namentlich der Aesthetik, selbstständig zu behandeln, so hat dieses ganze Verfahren doch immer etwas Bedenkliches, weil der wahrhaft entscheidende Nerv des Fortschreitens dieser Theile doch immer nicht sowohl in ihnen selbst, als vielmehr nur in der Weiterentwickelung des wissenschaftlichen Principes der Philosophie im Ganzen beruht. Die Zahl der eigentlich philosophischen Wissenschaften aber hat sich in der neueren Zeit gegenüber dem Alterthum namentlich um zwei vermehrt, einmal die Psychologie, andererseits die Aesthetik, indem die erstere von beiden dort als eine Unterabtheilung des höheren Ganzen der Physik erschien, die letztere aber im Allgemeinen mit zu dem weiterem Umfange der Ethik hinzugerechnet wurde. Die regelmässige oder kanonische Zahl der philosophischen Wissenschaften war im Alterthum drei, während sie in der neuen Zeit auf fünf gestiegen ist, für deren Benennung wir uns gemeinhin der Ausdrücke Metaphysik oder Ontologie, Logik, Anthropologie oder Psychologie, Aesthetik und Ethik bedienen. Unser

neueres System aber ist immer nur eine Erweiterung und Vervollständigung jenes antiken, so dass in diesem letzteren an und für sich immer die feststehende Basis der Gliederung alles philosophischen Wissens zu erblicken sein wird.

Jene drei philosophischen Wissenschaften des Alterthums gehen rücksichtlich der Zeitlage ihres Hervortretens gewissermaassen in einer Reihe hinter einander her. Zuerst waren es die phyikalischen, dann die dialektischen, endlich die ethischen Fragen, welche den Hauptgegenstand des philosophischen Denkens des Alterthumes in den drei Abschnitten der Zeit vor Sokrates, von da bis Aristoteles, und der nacharistotelischen Zeit bildeten. Dieser Fortschritt war ein naturgemässer, indem er im Allgemeinen auf dem innerlich nothwendigen Gesetz eines Rückganges der Speculation aus der Sphäre der sinnlichen Objectivität in diejenige der geistigen Subjectivität beruhte. Der bezeichnete Grenzpunkt dieser rückläufigen Bewegung ist Sokrates, welcher zugleich als der Begründer des Principes der Dialektik und desjenigen der Ethik, als der beiden specifisch subjectiven Abtheilungen des philosophischen Wissens im Alterthume erscheint. In dem System Platos aber ist die Dialektik entschieden die Hauptwissenschaft geworden; auch steht diese von jetzt an überhaupt in der systematischen Anordnung der Philosophie als erste und einführende methodische Grundwissenschaft an der Spitze. Die Dialektik bildet als Lehre von der Form oder dem methodischen Wie des Erkennens an und für sich einen Gegensatz zu den beiden anderen Wissenschaften, die sich auf den materiellen Gehalt oder das Was des wirklichen Stoffes und zwar die Physik auf denjenigen des Reiches der Natur oder der Nothwendigkeit, die Ethik aber auf den des Reiches des menschlichen Lebens oder der Freiheit beziehen. Die Ethik aber nimmt in der systematischen Ordnung der Theile der Philosophie an und für sich immer die letzte Stelle ein; sie hängt zunächst durch das Mittelglied der Anthropologie mit der ihr vorausgehenden Wissenschaft der Physik zusammen, weil die menschliche Seele überhaupt der Punkt ist, wo sich die beiden Reiche der Natur und der Freiheit mit einander berühren. Der natürliche Fortschritt der Philosophie im System ist der von der Dialektik durch die Physik zur Ethik. Diese Reihenfolge ist namentlich in der späteren Zeit des Alterthums die kanonische geworden; sie liegt aber im Allgemeinen auch dem ganzen innerlichen Entwickelungsgange des Platonischen Denkens zum Grunde. Die systematische Aufeinanderfolge der

Theile der Philosophie ist demnach im Allgemeinen eine andere als die historische und während in letzterer Rücksicht die Physik, so nimmt in ersterer die Dialektik die Spitze derselben ein. Der systematische Fortschritt aber ist seinem allgemeinen Charakter nach ein progressiv-synthetischer, der historische dagegen ein regressiv-analytischer. Jener erstere daher nimmt von dem subjectiv-formalen Theile der Philosophie, der Dialektik, dieser letztere dagegen von dem objectiv-materialen, der Physik, seinen Anfang. Die Ethik aber oder der subjectiv-praktische Theil der Philosophie bildet unter allen Umständen den Schluss. In ihm lag insbesondere für das spätere Alterthum der ganze Schwerpunkt und die hauptsächliche Bedeutung der Philosophie enthalten. Die classische Blüthezeit der antiken Philosophie aber knüpft sich an die Stellung der Dialektik als der entscheidenden Hauptwissenschaft an. In ihr ist an und für sich immer der reine wissenschaftliche Schwerpunkt des ganzen Princips der Philosophie gegeben. Die vorwiegende Beschäftigung mit den ethischen Fragen darf im Allgemeinen als das Charakteristische des späteren oder Greisenalters im Leben der Philosophie angesehen werden. Das aufstrebende oder jugendliche Alter derselben ist vorzugsweise den objectiv-metaphysischen Fragen oder der eigentlich transcendentalen Speculation zugewandt, während das mittlere, gereifte oder männliche Alter auf dem Gebiete der Erkenntnisslehre oder der Dialektik seine Stellung einnimmt. Für dieses letztere Gebiet ist die Frage nach dem Verhältniss der inneren Subjectivität zur äusseren Objectivität die entscheidende; die Physik dagegen hat es wesentlich nur mit den Principien und Fragen des objectiven, die Ethik dagegen nur mit denjenigen des subjectiven Daseins zu thun. Die Physik ist insofern die rein objective, die Dialektik die subjectiv-objective, die Ethik die rein subjective Wissenschaft oder Abtheilung der Philosophie. Die geschichtliche Bewegung der letzteren aber nimmt ihren Anfang von der Versenkung des inneren Subjects in die Objectivität des äusseren Seins; sie schreitet fort zu der Aufwerfung der Frage nach dem Verhältniss der erkennenden Kraft oder Form des Denkens zu dem gegebenen Stoffe des Seins, während sie zuletzt in der blossen praktischen Existenzfrage des Subjectes selbst ihren Abschluss und Ruhepunkt findet. Die ganze Gliederung der Geschichte der alten Philosophie aber ist wesentlich durch das Verhältniss dieser ihrer drei Hauptabtheilungen bedingt.

Es geht im Allgemeinen immer successiv ein Theil der Philo-

sophie aus einem anderen nach einer bestimmten Regel hervor. Der ganze Umfang des Systems der philosophischen Fragen erfährt in der Geschichte eine zunehmende Erweiterung. Dem Rudimente nach aber waren auch schon bei Plato und Aristoteles die ihrer selbstständigeren Ausbildung nach erst der neueren Zeit angehörenden Wissenschaften der Psychologie und der Aesthetik vorhanden. Nur war der Rahmen der antiken Philosophie selbst ein auf die Dreiheit seiner allgemeinen Grundwissenschaften beschränkter. In der neueren Zeit aber wird bis auf Wolf auf die Gliederung der Philosophie in ihre Theile im Allgemeinen nur ein untergeordneter Werth gelegt. Durch die Eintheilung in theoretische und in praktische Philosophie aber wird zunächst nur das Verhältniss der Ethik zu den beiden anderen Theilen der Philosophie bestimmt. Ebenso aber steht die Dialektik oder Erkenntnisslehre in der Eigenschaft der Formalphilosophie den beiden anderen Disciplinen als den Unterabtheilungen der stofflichen oder Materialphilosophie gegenüber. Das Unterscheidende endlich der Physik ist dieses, dass sie sich auf die objective oder natürliche Seite des Daseins bezieht, während dagegen die beiden anderen Theile auf der subjectiven Seite oder in der Sphäre des geistigen Lebens ihre Wurzeln haben. Es ist demnach überhaupt der dreifache Begriffsgegensatz des Praktischen und Theoretischen, des Formalen und Materialen, endlich des Objectiven und Subjectiven, durch welchen das allgemeine Verhältniss dieser drei Wissenschaften zu einander bestimmt wird, indem das Moment des Praktischen die specifische Differenz der Ethik, das des Formalen diejenige der Dialektik, das des Objectiven die der Physik gegenüber je den beiden anderen Gebieten bildet. Unter einem bestimmten Gesichtspunkte aber kann immer die eine oder die andere dieser drei Abtheilungen als die wichtigste und bedeutungsvollste für die Philosophie selbst oder für ihre äussere Stellung in der Wissenschaft und im Leben erscheinen. Ein verhältnissmässig geringeres Gewicht aber ist fast zu allen Zeiten auf die beiden Wissenschaften der Psychologie und der Aesthetik gelegt worden. Diese beiden Wissenschaften haben das Eigenthümliche, dass sie rücksichtlich ihres Inhaltes an der Grenze der idealen und realen, der geistigen und der sinnlichen Seite oder Sphäre alles Daseins stehen. Der Mensch als solcher ist die Vereinigung einer doppelten, an sich disparaten Hälfte, der einen seines Körpers und der anderen seiner Seele und er bildet in dieser Eigenschaft eine unbedingte Ausnahme von der

ganzen übrigen uns umgebenden wirklichen Natur oder Schöpfung. Er gehört auf der einen Seite der Sphäre der Natur an, während er auf der anderen die Quelle und der Träger des Principes der Freiheit ist. Die allgemeine Aufgabe der Anthropologie aber ist diese, das im Menschen gegebene Beisammen dieser doppelten verschiedenartigen Hälfte, der sinnlichen und der geistigen, zu begreifen. Unter allen den Menschen umgebenden Dingen oder Erscheinungen aber ist nur das Schöne oder das Kunstwerk insofern von einer der seinigen verwandten Art, als auch in ihm an und für sich eine untrennbare Vereinigung oder Synthese eines ähnlichen doppelten verschiedenen Elementes, eines idealen und eines realen gegeben ist und als eine solche von unserem Erkennen begriffen werden will. Denn auch das Kunstwerk ist an und für sich ebenso wie der Mensch selbst ein rein sinnliches Ding oder körperliches Wesen wie ein anderes und doch schliesst diese sinnliche Natur desselben ebenso wie diejenige des Menschen einen bestimmten höheren oder rein geistigen Idealgehalt gleichsam als seine Seele in sich ein. Im Kunstwerk allein also steht dem Menschen etwas ihm selbst innerlich Analoges gegenüber und es bieten beide Probleme, das anthropologische und das ästhetische, in sich selbst durchaus ähnliche Gesichtspunkte und Möglichkeiten der Auffassung dar, indem das Ganze von beiden entweder allein aus seinen realen und sinnlichen Qualitäten oder zugleich aus dem in diesen eingeschlossenen ideal-geistigen Princip zu erklären versucht werden kann. Wir nennen den einen dieser beiden Standpunkte den des anthropologischen und ästhetischen Realismus, den anderen den des Idealismus; gerade auf diesen beiden Gebieten aber und insbesondere auf dem der Lehre vom Menschen treten die allgemeinen philosophischen Grundauffassungen des Idealismus und Realismus einander in der schroffsten und bestimmtesten Weise gegenüber. Insofern sind auch diese beiden Wissenschaften von einer besonderen tiefen und hervorragenden Bedeutung für die Philosophie im Ganzen, indem sich an sie zugleich auch ein bestimmtes weiteres und populäres Interesse, welches den übrigen strenger systematischen Theilen der Philosophie der Regel nach nur weniger geschenkt wird, anzuknüpfen pflegt.

Es würde zu weit führen, die ganze Geschichte der Gestaltung und Gruppirung dieser einzelnen Theile der Philosophie hier noch specieller zu verfolgen. Jeder dieser Theile aber hat einen bestimmten eigenthümlichen Werth für die Weiterentwickelung des

Principes der Philosophie im Ganzen gehabt. Die Geschichte der Philosophie im Alterthum ist in gewissem Sinne sogar eine Wanderung durch die verschiedenen Reiche und Abtheilungen des philosophischen Wissens gewesen. In der neuen Zeit allerdings ist die Begrenzung der einzelnen Abschnitte der Geschichte der Philosophie rücksichtlich ihres stofflichen Gehaltes nur eine weniger einfache und durchsichtige als dort. Aber auch hier treten doch in sehr entschiedener Weise namentlich von Kant an die erkenntnisstheoretischen Fragen vor den eigentlich metaphysischen in den Vordergrund der philosophischen Speculation ein. Auch wir leben wesentlich noch in der dialektischen Epoche des ganzen Entwickelungsprocesses der neueren Philosophie, welche ihrer allgemeinen Bedeutung nach dem Abschnitte zwischen Sokrates und Aristoteles im Alterthum conform ist. Auch für uns ist die Frage nach der Form oder Methode der Philosophie jetzt die fundamentalste und wichtigste. Auf alle rein und unmittelbar metaphysischen Untersuchungen aber, mögen sie nun auf materialistischer, idealistischer Grundlage u. s. w. beruhen, ist gegenwärtig nichts mehr zu geben. Die allgemeine Erkenntnissfrage der Philosophie aber ist durch Kant zuerst gestellt, bis jetzt jedoch noch nicht definitiv gelöst worden. Man giebt sich mit Unrecht dem Dünkel hin, als ob man ohne Weiteres philosophisch zu denken oder die Probleme der Philosophie in der Dialektik und mit den Mitteln des gewöhnlichen wissenschaftlichen Verstandes zu bearbeiten im Stande sei. Allerdings hat es die Philosophie seit Hegel aufgegeben, auf dem Kothurn einer höheren und der gemeinen Menge unverständlichen Schulsprache einherzuschreiten; aber die Concession an den gewöhnlichen Menschenverstand ist eine zu grosse, sich überhaupt des Vorrechtes auf eine höhere, reinere und vollkommnere Methode des Denkens begeben zu wollen, als sie sonst in der Wissenschaft ihre Anwendung zu finden pflegt. Die ganze Dialektik des gewöhnlichen Materialismus z. B. gehört nicht mehr in die jetzige Philosophie herein; sie wurzelt rücksichtlich ihrer Methode auf einem bereits hinter uns liegenden formalen Standpunkte des Denkens. Die Frage nach der Form der Philosophie ist jetzt diejenige, auf welcher der ganze wissenschaftliche Abschluss und die weitere Zukunft derselben beruht. Für die Erledigung dieser Frage aber ist von einer besonderen Bedeutung eine richtige Anschauung über die ganze natürliche Gliederung und Ordnung des philosophischen Stoffes. Jeder Theil des philosophischen Stoffes aber befindet sich

an und für sich rücksichtlich seiner Erkennbarkeit oder der gesonderten Methode seiner Bearbeitung in gewissen anderen und eigenthümlichen Verhältnissen. Wir stellen nicht, wie Hegel, eine im Voraus für den ganzen Umfang des philosophischen Stoffes gültige Form oder Methode der Behandlung fest. Die wahre Methode muss sich überall richten nach der gegebenen Natur oder den empirischen Bedingungen und Verhältnissen ihres Stoffes. Eben deswegen aber ist die Frage nach diesen letzteren oder nach der ganzen an sich gegebenen Gestaltung des Bodens, auf dem sich die Philosophie bewegt, eine der wichtigsten und entscheidendsten für das allgemeine Princip und die besonderen Gesetze des philosophischens Erkennens selbst. Wir fragen jetzt zunächst nur nach dem äusseren Körper oder gleichsam nach der Landkarte des Gebietes der Philosophie, d. i. nach den Grenzen und nach den Situationen der einzelnen Theile ihres Stoffes zu einander. Jedes einzelne philosophische System mit seiner mehr oder weniger willkürlichen und von einem einseitigen Principe bestimmten Gliederung des Stoffes hat gewissermaassen nur eine vorübergehende Gewaltherrschaft innerhalb künstlich gezogener politischer Grenzen auf diesem Gebiete der Philosophie begründet gehabt. So wie der dominirende Einfluss oder der Sitz der Weltherrschaft zwischen den einzelnen Theilen der Erde gewechselt hat, so ist auch dieses gewissermaassen zwischen den einzelnen Theilen der Philosophie in der Geschichte der Fall gewesen. Im Interesse der allgemeinen wissenschaftlichen Wahrheit der Philosophie aber scheint eben jetzt jene Frage nach der natürlichen Gliederung ihres Stoffes mit an die Spitze gestellt werden zu müssen, da wir in ihr überhaupt nicht ein blosses Aggregat von einzelnen Disciplinen, sondern nur ein organisches System der allgemeinen Fragen und Probleme des Umfanges der Welt zu erblicken vermögen.

Der älteste und fundamentalste unter allen Theilen der Philosophie ist ohne Frage die sogenannte Metaphysik, d. i. die Lehre von den Principien und Grundbeschaffenheiten des Seienden überhaupt. Wir können diesen Theil gleichsam als das ursprüngliche Festland bezeichnen, aus welchem alle anderen Theile der Philosophie successiv erst herausgetreten oder hervorgewachsen sind. Alle Philosophie war von Anfang an Metaphysik und mehr oder weniger haben auch alle anderen Fragen und Interessen der Philosophie auf das Grundproblem der Metaphysik irgend einen Be-

zug. Der ursprüngliche Name dieses Gebietes war derjenige der Physik, der in der neueren Zeit eine ganz bestimmte engere naturwissenschaftliche Bedeutung angenommen hat. Der Ausdruck der Metaphysik aber hat für uns die conventionelle Bedeutung der gedankenmässigen Speculation über den ganzen Umfang des Seienden überhaupt angenommen und es ist dieser Ausdruck auch der geeignetere als der der Naturphilosophie, in welchem an und für sich nur die Beziehung auf die sinnliche oder physische Qualität des Seienden angezeigt liegt.

In dem ganzen Umfange der für uns gegebenen oder bekannten Wirklichkeit ist der Mensch allein derjenige Theil oder Punkt, welcher nicht blos von sinnlicher, sondern auch von geistiger Art ist und in dessen Intelligenz sich zugleich der ganze Inhalt der anderweiten ihm gegenüberstehenden Welt zu einem einheitlich geordneten Gesammtbilde reflectirt. Der Mensch und die Welt oder der geistige Mikrokosmus unserer selbst und der physische Makrokosmus der äusseren Natur sind deswegen die beiden Hauptabtheilungen, in welche für uns der Inbegriff alles Seienden zerfällt. Die Wissenschaft von der ersten dieser beiden Hälften aber ist die Anthropologie, die von der letzteren die Metaphysik, und es bilden daher zunächst diese beiden Disciplinen die natürlichen Haupt- und Fundamentalgebiete aller Philosophie. Die innere oder geistige Welt des Menschen aber wird von uns auch mit dem allgemeinen technischen Ausdruck der Sphäre der Subjectivität, die des äusseren realen Seins aber mit demjenigen der Objectivität bezeichnet und es ist in der Frage nach dem Verhältniss dieser beiden Sphären zu einander wesentlich immer der wahre und entscheidende wissenschaftliche Schwerpunkt der Philosophie überhaupt enthalten gewesen. Man braucht sich nicht mit Hegel oder Schelling zu dem Satze der unmittelbaren einfachen und vollständigen Identität des Inhaltes dieser beiden Sphären mit einander zu bekennen, aber es ist wenigstens so viel gewiss, dass die Subjectivität an und für sich die Tendenz und die Bestimmung in sich trägt, den ganzen Inhalt der ihr gegenüberstehenden Objectivität in sich zu umschliessen oder sich zu einer möglichst vollständigen und umfassenden Einstimmigkeit ihres Denkens und Anschauens mit ihm zu erheben. Es war daher an und für sich ein Irrthum oder eine Beschränktheit der antiken Anschauung von der Philosophie, die Lehre vom Menschen mit in das Gebiet der Physik oder der allgemeinen Naturlehre einzuschliessen. Das Alterthum sah im Menschen wesentlich nur die Spitze der Natur, während

wir in ihm mit grösserem Recht zugleich das Gegentheil und die andere Hälfte alles Seins neben derselben zu erblicken haben. Die Philosophie des Geistes ist für uns die andere Hauptabtheilung alles allgemeinen und speculativen Wissens neben derjenigen von der Natur und wir fassen die Wissenschaft der Anthropologie eben in diesem Sinne des Wortes auf, dass sie sich auf den ganzen Umfang der specifisch-geistigen oder dem Menschen eben im Unterschied von der Natur eigenthümlichen Erscheinungen unseres Lebensinhaltes bezieht. Der Mikrokosmus der Seele hat an und für sich immer einen bestimmten Anspruch darauf, sich mit dem Makrokosmus der äusseren Welt zu decken, oder es ist in beiden Sphären gewissermaassen immer derselbe Inhalt in einer verschiedenen Form oder Gestalt niedergelegt. Der Inhalt der Subjectivität aber ist wissenschaftlich nur zu bezeichnen unter dem Gesichtspunct seines Anschlusses, seines Herkommens oder seiner eindringenden Beziehung in den ihm gegenüberstehenden Inhalt der Objectivität. Deswegen ist an und für sich genommen oder der natürlich gegebenen Reihenfolge nach die Anthropologie oder Geistesphilosophie die zweite allgemeine Abtheilung des philosophischen Stoffes nächst der Metaphysik oder der Lehre von der äusserlich realen Objectivität.

Ueber die drei übrigen rein oder streng philosophischen Wissenschaften, die Aesthetik, Logik und Ethik und ihre natürliche Stellung im Systeme der Philosophie stelle ich eine von den bisherigen Anschauungen hierüber zum Theil abweichende Ansicht auf. Alle diese drei Wissenschaften bezeichne ich als ihrer Stellung und ihrem Charakter nach gleichartig mit einander und fasse sie daher überhaupt zu einer zweiten eigenthümlichen Gruppe aller philosophischen Disciplinen neben der aus den beiden Gebieten der Metaphysik und Anthropologie bestehenden ersten Gruppe zusammen. Den Charakter jener drei ersteren Wissenschaften aber versuche ich zunächst an derjenigen der Logik zu erläutern, deren Analogie sodann auch für die Bestimmung des Wesens der beiden übrigen maassgebend sein wird.

Unter allen Erscheinungen am Menschen ist an und für sich die am Meisten ideale und rein geistige diejenige des Denkens, weil der Mensch eben nur durch die Kraft des Denkens sich von der Gewalt seiner unmittelbaren sinnlich physischen Anschauungen befreit und durch dieselbe die allgemeinen oder geistigen Beschaffenheiten der äusseren Dinge zu erkennen vermag. Diese psy-

chische Kraft des Denkens demnach bildet in der Logik den Gegenstand und Stoff einer selbstständigen philosophischen Disciplin, welche zunächst wegen ihres praktisch-pädeutischen Interesses als einer grundlegenden Formwissenschaft für die Philosophie und das wissenschaftliche Erkennen überhaupt von einer besonderen und hervorragenden Bedeutung erscheint. Die ganze Stellung der Logik aber könnte hiernach zunächst als die einer blossen Unterabtheilung in dem weiteren Gebiete der Psychologie oder Anthropologie aufgefasst werden, da offenbar auch die Erklärung der Erscheinungen und des ganzen Principes des Denkens mit in dem natürlichen Bereich dieser letzteren Wissenschaft liegt. Eine solche Auffassung aber würde eine durchaus unrichtige und dem wahrhaften Wesen der logischen Wissenschaft widersprechende sein. Vielmehr ist der Gesichtspunkt, unter welchem die Erscheinung des Denkens von der Wissenschaft der Logik aufgefasst wird, ein vollständig verschiedener von demjenigen, unter welchem dieselbe zugleich in den natürlichen Bereich der Wissenschaft der Psychologie fällt. Denn durch die Logik wird an und für sich immer das Denken als etwas in der Seele schon Gegebenes angenommen oder vorausgesetzt, indem sie sich vielmehr auf dasselbe nur in der Eigenschaft eines Actes des Erkennens oder von der Seite der nothwendigen Kriterien seiner Einstimmigkeit mit dem wirklichen äusseren Inhalte des Seins bezieht. Durch die Psychologie wird das Denken einfach erklärt wie es in der Seele ist oder entsteht, während die Logik dasselbe bestimmt wie es an und für sich oder seiner gesonderten reinen und absoluten idealen Vollendung nach sein soll. Die Logik schliesst sich daher allerdings zwar von einer gewissen Seite aus an die Psychologie als eine weitere Fortsetzung an, aber es ist doch ihre Stellung zu dem von ihr bestimmten einzelnen psychischen Vermögen eine durchaus andere als zu derjenigen einer blossen inneren Erscheinung oder Abtheilung des Lebens der Seele selbst.

Alle Wissenschaften überhaupt aber können in Rücksicht ihrer allgemeinen Stellung zu ihrem Stoffe in zwei Arten oder Classen unterschieden werden, in einfach erklärende oder naturwissenschaftlich beschreibende und in normirende oder kritisch-gesetzgebende. Unter den fünf philosophischen Wissenschaften aber gehört die Gruppe der Metaphysik und Psychologie der ersteren, die der drei anderen aber der letzteren dieser beiden Classen an. Unter einer descriptiven Wissenschaft aber ist im Allgemeinen eine solche zu

verstehen, welche den Stoff, auf den sie sich bezieht, als einen seinem ganzen Umfange nach gesetzmässig gestalteten voraussetzt und ihn eben nur von der Seite dieser ihm selbst innewohnenden und ihn aus sich beherrschenden Gesetzmässigkeit zu erklären und zu begreifen versucht. Eine normirende Wissenschaft dagegen ist diejenige, welche an Gesetzen eines an und für sich gesonderten absoluten geistigen Sollens ihren Inhalt hat, mit welchen die gegebene Wirklichkeit ihres Stoffes keinesweges immer eine vollkommen übereinstimmende zu sein pflegt. Bei den descriptiven Wissenschaften also ist das Moment der Gesetzmässigkeit dem wissenschaftlichen Stoffe selbst seinem vollen Umfange nach immanent, während es bei den normirenden zunächst ausserhalb desselben steht oder sich nicht nothwendig mit der vollen empirischen Wirklichkeit seines Umfanges deckt. Die Gesetze der descriptiven Wissenschaften können deswegen auch als solche des Seins, die der normirenden als solche des Sollens bezeichnet werden oder man kann sich für die Charakteristik dieser beiden Arten von Gebieten des wissenschaftlichen Erkennens auch der Ausdrücke der Real- und der Idealwissenschaften bedienen. Die Psychologie aber steht zu der Erscheinung des Denkens in dem Verhältnisse einer beschreibenden oder Realwissenschaft, während die Logik dagegen eine normirende oder Idealwissenschaft von demselben ist. An und für sich aber sind es immer nur solche Stoffe, welche in einer Erscheinung oder einem Acte der subjectiven menschlichen Freiheit beruhen, die einen Gegenstand für diese letztere Gattung von Wissenschaften zu bilden vermögen, während die Stoffe des blossen Naturprincipes der Nothwendigkeit durchaus in die erstere Sphäre aller wissenschaftlichen Bestimmbarkeit fallen.

Wir unterscheiden im Leben der menschlichen Seele die drei allgemeinen Grundvermögen des Empfindens, Denkens und Wollens, und ich behaupte, dass die natürliche Stellung der drei philosophischen Wissenschaften der Aesthetik, der Logik und der Ethik der Reihe dieser drei Grundvermögen adäquat sei, indem ein jedes derselben in der einen von ihnen, die sein reines Ziel oder seine absolute an und für sich geforderte Vollkommenheit feststellende und bearbeitende Norm- oder Idealwissenschaft besitze. Dieselbe Stellung, in der sich die Logik zu dem Vermögen des Denkens befindet, ist auch diejenige, die von der Aesthetik zu dem des Empfindens und von der Ethik zu dem des Wollens naturgemäss eingenommen wird. Alle diese drei Wissenschaften

ordnen sich daher gewissermaassen um diejenige der Psychologie als ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt an, indem sie jedoch keinesweges als blosse Unterabtheilungen oder Nebenfächer derselben aufgefasst werden können. Vielmehr liegt einem jeden jener drei Vermögen immer eine bestimmte Beziehung oder Anwendung auf einen an und für sich ausser uns gegebenen Stoff oder Inhalt des Lebens zum Grunde, in dessen Erfassung oder Aneignung immer die definitive Wahrheit oder das reine geistige Endziel der Ausbildung dieser Vermögen besteht. Dieser objective Stoff oder Inhalt aber ist für das Vermögen des Empfindens derjenige des Schönen, für das des Denkens der des Wahren, für das des Wollens endlich jener des Guten, und es nimmt eben deswegen zugleich die Aesthetik für uns die Stelle einer Wissenschaft von den Gesetzen und Bedingungen des Schönen, die Logik die einer solchen von denen des Wahren, die Ethik endlich die einer gleichen von denen des Guten ein. Was die Wissenschaft der Aesthetik betrifft, so schliesse ich auch diese mit nebst der Logik in das allgemeine Gebiet der erkenntnisstheoretischen Abtheilung der Philosophie ein und es ist dieselbe wesentlich unter diesem Gesichtspunkt von mir in meinem Grundriss einer allgemeinen Aesthetik (F. Fleischer, 1858) aufgefasst und behandelt worden. Das Empfinden und das Denken aber stehen als die beiden erkennenden oder theoretischen Vermögen der Seele dem Wollen als dem praktischen gegenüber. Ein jedes dieser drei Vermögen erscheint als ein Organ der Seele, welches sich auf eine bestimmte ihm adäquate Seite oder Region des uns umgebenden Inhaltes der Objectivität bezieht. Die Idealwissenschaft von einem jeden dieser drei inneren Vermögen daher schliesst zugleich auch die Bestimmung der ihm adäquaten objectiven Region in sich ein. Die drei Wissenschaften der Aesthetik, Logik und Ethik möchte ich daher ihrem allgemeinen Charakter nach als die subjectiv-objectiven Abtheilungen der Philosophie bezeichnen, indem sie insofern zwischen den beiden beschreibenden oder Realwissenschaften von der Objectivität und der Subjectivität als solchen, der Metaphysik und der Psychologie, in der Mitte stehen, als sie ihren allgemeinen Inhalt von dem in der Objectivität liegenden oder angezeigten Ideale der Vollkommenheit des inneren oder subjectiv-menschlichen Daseins besitzen. Die Objectivität steht uns im Ganzen von den drei Seiten des Schönen, des Wahren und des Guten gegenüber, unter welchen die erste wesentlich die Basis für das sub-

jective Lebensgebiet der Kunst, die zweite die für das der Wissenschaft, die dritte aber die für das der Religion bildet, in welchen Gestaltungen selbst die drei Vermögen des Empfindens, Denkens und Wollens ihre höchste systematische Form oder Ausprägung finden. Alle jene fünf philosophischen Wissenschaften bilden insofern ein eng in sich geschlossenes System von Abtheilungen des Erkennens über den ganzen Umfang der allgemeinen Fragen und Probleme der Welt. Dieses System aber stelle ich als das an und für sich naturgemässe und richtige oder als das in dem reinen wissenschaftlichen Begriffe der Philosophie Gegebene hin; die beiden Hauptabtheilungen alles Seienden sind an sich die innere Subjectivität und die äussere Objectivität oder der Mikrokosmus der Seele und der Makrokosmus der Welt. Die Seele aber empfängt ihren Inhalt wesentlich nur durch ihre Beziehung auf das ihr gegenüberstehende reale Dasein der Welt. Die hieraus hervorgehende ideale Vollkommenheit des Lebens der Seele aber wird durch die drei Wissenschaften der zweiten Gruppe bestimmt, in deren Natur daher der an und für sich in den beiden Real- oder Fundamentalwissenschaften der ersten Gruppe gegebene Gegensatz seine Ausgleichung findet. An diese fünf im engeren Sinne systematischen oder esoterischen Wissenschaften der Philosophie aber schliesst sich sodann eine weitere Reihe von Erkenntnissgebieten an, die wesentlich nur auf einer Anwendung oder Uebertragung des philosophischen Erkenntnissprincipes auf gewisse sonstige wichtige und hervorragende Abtheilungen des empirischen Wissens beruhen. Hierzu dürften insbesondere die Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Naturphilosophie, Sprachphilosophie, Staats- und Rechtsphilosophie gezählt werden müssen. Auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft aber wohnt zum Theil auch diesen der empirischen Wirklichkeit näher stehenden Gebieten eine bestimmte hervorragende Bedeutung für die allgemeine innere Wahrheit der Philosophie bei. Endlich aber muss auch insbesondere noch die Geschichte der Philosophie als eine bestimmte selbstständige Abtheilung in das allgemeine System der zur Philosophie hinzugehörenden Wissensgebiete eingeschlossen werden. Als höchster Eintheilungsgegensatz alles philosophischen Wissens wird jetzt nicht wohl mehr ein anderer angenommen werden können als derjenige der Geschichte der Philosophie und des Systemes derselben, in welchem letzteren alle jene einzelnen Disciplinen als Unterabtheilungen enthalten liegen. Die Philosophie überhaupt aber ist bis jetzt noch nicht

sowohl eine eigentliche in ihrer Gliederung und in ihren ganzen Grundsätzen feststehende Wissenschaft gewesen, als dass sie vielmehr in einer Reihe grossartiger und entscheidender geistiger Thaten oder Gedankenentwickelungen in der Geschichte bestanden hat, als deren blosses Endziel aber die Aufstellung und Durchführung einer absoluten und vollkommen befriedigenden systematischen Gestaltung aller einzelnen Theile ihres Wissensstoffes anzusehen sein wird.

Litterarische Revue.

Recensionen und Berichte.

Ueber Erkenntniss. Von Maximilian Drossbach. Halle, C. E. M. Pfeffer. 1869.

Von Maximilian Drossbach liegt bereits eine ganze Reihe philosophischer Schriften vor. Früher erschienen von ihm: 1) Wiedergeburt oder die Lösung der Unsterblichkeitsfrage auf empirischem Wege nach den bekannten Naturgesetzen; 2) Die individuelle Unsterblichkeit vom moralistisch-metaphysischen Standpunkt; 3) Das Wesen der Naturdinge und die Naturgesetze der individuellen Unsterblichkeit; 4) Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüthes, oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur; 5) Die Genesis des Bewusstseins nach atomistischen Principien; 6) Die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung.

In seiner in der Ueberschrift genannten neuesten Schrift, der siebenten, zeigt sich Drossbach ebenso, wie in seinen früheren Schriften, als einen selbstständigen, resoluten Denker, der seinen eigenen Weg geht und unerschrocken die Consequenzen aus den einmal für wahr gehaltenen Principien zieht, sollte er darob auch noch so paradox erscheinen.

Paradox ist gleich das Motto seiner Schrift:

Willst du in die Ferne schweifen?
Sieh' — das Wahre liegt so nah',
Kannst es mit den Händen greifen,
Offen liegt es vor dir da.

Drossbach will nichts von der Kant'schen Beschränkung des menschlichen Erkennens auf Erscheinungen wissen. Dem durch die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft aufgekommenen Misstrauen in die menschliche Erkenntnissfähigkeit gegenüber will er wieder Vertrauen in dieselbe erwecken. Er weist in der Einleitung auf den Einfluss hin, den die eigene Werthschätzung, das Selbstgefühl, auf den wissenschaftlichen Forscher übt. Die Vorurtheile seien es, die uns kleinmüthig und unglücklich machen, und unter allen am meisten dieses, dass wir wahre Erkenntniss und Sittlichkeit, als ausserhalb unserer Weltsphäre liegende Ideale, nie sollen erreichen können. Dieses sei es, was das Gemüth in die trübste Stimmung versetzt und alle Thatkraft lähmt. „Die Form des Selbstgefühls hat nothwendig auf die Art, in welcher der Forscher zu Werke geht, einen grossen Einfluss und es kann unmöglich bestritten werden, dass, wer sich für abhängig hält, einen anderen Weg einschlagen, und zu einem anderen Resultat gelangen wird, als derjenige, der sich des Höchsten nicht zu gering achtet."

Die Vorstellung von unserer Bedingtheit ist nach Drossbach ein Vorurtheil, eine Voraussetzung, die man ganz ungehöriger Weise zur Untersuchung schon mitbringe und die dann nothwendig Misstrauen in den menschlichen Geist und in die Philosophie erwecke. Seine Schrift dagegen sei mit der Ueberzeugung geschrieben, dass vor Allem die Bedingtheit des Menschen lediglich ein aus der Erfahrung des gemeinen Lebens geschöpftes Urtheil ist und daher als solches keinen Anspruch auf allgemeine und nothwendige Giltigkeit hat, dass dasselbe aber überdies sich selbst widerspricht, indem es absolute Giltigkeit für sich in Anspruch nimmt, die es doch im Princip leugnet. Dasselbe sei mithin zu verwerfen und eine würdigere Anschauung unsers eigenen Wesens an seine Stelle zu setzen, damit die Philosophie, nachdem sie nunmehr allem Anschein nach sämmtliche Consequenzen, welche von jener falschen Voraussetzung aus möglich waren, erschöpft hat, einen neuen Aufschwung gewinne und zu einem positiven Resultat gelange.

Diese Einleitung ist ganz geeignet, Staunen zu erregen. Wie? Die Bedingtheit des Menschen ein Vorurtheil? Man ist gespannt, wie der Verfasser die Unbedingtheit des Menschen beweisen will; denn beweisen muss er sie doch, wenn er sich nicht den Vorwurf zuziehen will, dass seine Annahme der Unbedingtheit ebenfalls nur ein Vorurtheil, eine unbewiesene Voraussetzung ist.

Wir wollen nun dem Gedankengang des Verf. folgen und dann sehen, ob er wirklich der Philosophie zu dem „neuen Aufschwung" verhilft, von dem in der Einleitung die Rede war.

Erscheinungen sind nach dem Verf. nichts, als Vorstellungen, d. i. subjective Gemüthszustände. Das Erscheinungsding ist eine Summe von subjectiven Gemüthszuständen, mithin nicht

objectiv existirend und nicht sinnlich wahrnehmbar. Es ist den Vorstellungen der Sterne ein Wahrnehmen vorausgegangen, dessen Gegenstände aber nicht die Sterne sein konnten. Die Erscheinungen sind Folgen, Producte des Wahrnehmens und eben deswegen nicht die Ursachen — nicht die Objecte desselben. So gewiss es ist, dass die Impulse unsers Denkens aus der Erfahrung stammen, eben so gewiss ist es, dass die Objecte dieser Erfahrung nicht Erscheinungen, nicht Begriffe sind.

Wie das Subject nicht aus dem Object, so kann das Object nach dem Verf. nicht aus dem Subject hergeleitet werden. Beide sind absolute Factoren der Wahrnehmung, fällt einer hinweg, so hört die Wahrnehmung auf. Beide sind einander coordinirt, stehen im Verhältniss von Ursache zu Ursache — nicht im Verhältniss von Ursache zu Wirkung, in welchem Fall das Object die Wirkung des Subjects sein müsste, „wonach mithin Beide ursprünglich nichts wären".

Das Verhältniss von Ursache und Wirkung besteht nach dem Verf. nur zwischen Producenten und Product, also nur zwischen uns und den Erscheinungen, daher Kant Recht habe, dass die Erscheinungsdinge sich stets nach uns richten müssen. Aber eben deswegen könne das Causalitätsverhältniss, welches zwischen uns und den Erscheinungen besteht, nicht zwischen uns untereinander bestehen. Das Verhältniss der Ursachen untereinander ist ein anderes, als das der Ursachen zu ihren Wirkungen. Keiner von uns ist Wirkung eines Andern; Jeder ist Ursache — aber nicht Ursache des Andern, sondern nur seiner Zustände — nicht Ursache seiner Ursächlichkeit, sondern nur seiner Wahrnehmungen.

Aus demselben Grunde nun, weil das Causalitätsverhältniss nur zwischen den Ursachen und ihren Wirkungen, d. i. zwischen uns und den Erscheinungen stattfindet, kann dasselbe auch nicht zwischen den Wirkungen, d. i. zwischen den Erscheinungen, stattfinden. Keine Erscheinung ist Wirkung einer andern, weil keine Ursache ist. Auch kann keine auf die andere in der Art wirken, dass sie eine Aenderung in ihr verursacht, wie dies bei den Ursachen der Fall ist, weil eben keine wirken, mithin keine irgend eine Aenderung bewirken kann, d. h. es kann zwischen Erscheinungen auch keine Wechselwirkung stattfinden, sie können nicht Subject und Object sein, nicht wahrnehmen und wirken. Die Selbstständigkeit von Subject und Object ist die Bedingung, unter der Beziehungen zwischen ihnen stattfinden können.

Weiter lehrt der Verf., das Subject verhalte sich nicht bloss empfangend, sondern auch wirkend und das Object nicht bloss wirkend, sondern auch empfangend. Das Object ist, indem es die Rückwirkung des Subjects empfängt, auch Subject und das Subject, indem es gegen die empfangenen Einwirkungen reagirt, auch Object. So ist das Object nicht allein Wahrgenommenes, sondern auch Wahrnehmendes und das Subject nicht allein Wahrnehmendes, sondern auch Wahrgenommenes. „Was nicht wahrgenommen

werden kann, kann auch nicht wahrnehmen. Und umgekehrt: was nicht wahrnimmt, kann auch nicht wahrgenommen werden.“

Das wahrnehmende Subject ist als Bedingung der Erscheinungen nicht selbst Erscheinung (also weder schwer, noch roth, noch fest, weder Dreieck, noch Cubus u. s. w.), es kann also nicht durch empirische Forschung, etwa durch Section des Gehirns entdeckt werden; als Bedingung der Begriffe kann das Ich auch keinerlei Begriff sein und also nicht durch Vernunftforschung gefunden werden. Kurz, es versteht sich von selbst, dass man es in der Erscheinungs- und Begriffswelt vergeblich sucht.

Aber eben so selbstverständlich ist es nach dem Verf., dass auch die objective Bedingung der Erscheinungen und Begriffe — das wahrgenommene Objective — weder Erscheinung, noch Begriff sein und daher weder durch Zertheilung oder Zusammensetzung von Erscheinungen, noch durch Analyse oder Synthese von Begriffen gefunden werden kann. Denn die Bedingung kann nicht unter dem Bedingten gefunden werden.

Die bunte, mannigfaltige Welt, die wir mit den Sinnen wahrzunehmen wähnen, ist nicht das sinnlich Wahrgenommene, sondern das Product unserer Einbildungskraft — dagegen das diese Welt Bedingende, der objective Grund derselben, als das, was wir für übersinnlich zu halten gewohnt sind, ist das wahrhaft Wahrgenommene. — Wahrgenommen kann nur werden, was auf uns wirkt, die Erscheinungswelt ist bewirkt — mithin wirkungslos, mithin nicht wahrnehmbar. Nur das Wirkende kann sich bemerkbar machen, und was wirkt, muss Kraft haben. Daher ist die wirkende Kraft das Wahrnehmbare, daher ist dieselbe nicht übersinnlich. Nicht der Schmerz wird empfunden, sondern das, was ihn bewirkt, er ist nicht der Grund, sondern die Folge unsers Empfindens.

„Der für unwahrnehmbar gehaltene objective Grund der Erscheinungswelt liegt offen vor uns, und wir haben uns nur zum Bewusstsein zu bringen, dass wir ihn wahrnehmen — mit dem Dogma von der Wahrnehmbarkeit des Materiellen fällt nothwendig auch das von der Unwahrnehmbarkeit des Immateriellen.“

Die Worte Raum, Zeit, Kraft sind nach dem Verf. nur Zeichen für das, was wir schauen und empfinden — nicht das, was wir schauen und empfinden. Raum, Zeit und Kraft sind nur für den verständlich, der sie aus eigener Erfahrung schon kennt. Wer diese Erfahrung nicht hätte, dem könnte man durch Erklärungen und Beweise keine Kenntniss von ihnen beibringen.

Wenn die Kraft ein Begriff wäre, so müsste sie durch Begriffe klar zu machen sein, sie sei es aber ebensowenig, als Raum und Zeit. Wie diese nur durch Anschauung erkannt werden, so die Kraft nur durch Empfindung, z. B. wenn ich meine Hand auf den Ambos lege und mit dem Hammer auf sie schlage.

Wie alle Beweise der Mathematik zuletzt auf sinnliche Anschauung, so reduciren sich alle Beweise der Physik zuletzt auf

sinnliche Empfindung. Alle Beweise der Naturforschung gründen sich zuletzt auf Anschauung und Empfindung. Was der Naturforscher schaut und empfindet, ist absolut sicher, weil nur Wirkliches wahrgenommen werden kann; „denn wie sollte wahrgenommen werden können, was gar nicht existirt?“ Aber die Kunst besteht darin, das scheinbar Wahrgenommene von dem wirklich Wahrgenommenen zu unterscheiden; ich meine die Sonne sich bewegen zu sehen — eine genauere Beobachtung zeigt, dass die Sonne sich nicht bewegt; „es ist also nicht wahr, dass ich die Sonne sich bewegen sehe“ u. s. w.

Eine nähere Beobachtung zeigt nach dem Verf., dass die Dinge, welche der Naturforscher für wirklich wahrgenommene Existenzen hält, nur zu existiren scheinen, wie die Sonne sich nur zu bewegen scheint. Sobald derselbe sich zum Bewusstsein gebracht haben wird, dass er nicht diese Dinge, sondern die wirklichen wahrnimmt, und wenn er beide von einander zu unterscheiden versteht, dann erreicht auch seine Wissenschaft dieselbe absolute Gewissheit, welche die Mathematik besitzt; dann befreit sich die Naturwissenschaft von dem Dogmatismus, welcher die Körperdinge für das Wirkliche hält, und wird dem Kriticismus gerecht, welcher sie als unsere subjectiven Producte nachgewiesen hat. „Das Wahre im Dogmatismus ist: dass wir das Wirkliche wahrnehmen, das Falsche: dass die Erscheinungen das Wirkliche seien. Das Wahre im Kriticismus ist, dass die Erscheinungen nur subjective Vorstellungen sind, das Falsche: dass die wirklichen Dinge unwahrnehmbar seien. Indem die Naturwissenschaft das Wahre beider Systeme in sich vereinigt und das Falsche derselben erkennt, legt sie den Grund zu einem neuen System, welches sich über diese beiden erhebt, und sie ist dann nicht mehr Wissenschaft von den Erscheinungen, sondern vom Wirklichen, vom Absoluten.“

Das bisher Dargelegte bildet den ersten Theil der Drossbachschen Untersuchung. Wir enthalten uns noch der Kritik, bis wir auch die Grundgedanken aus den andern Theilen dargelegt haben und so im Stande sein werden, das Ganze zu übersehen. Der Verf. polemisirt im zweiten Theile gegen den Glauben, dass wir mit den Erscheinungen in Beziehungen stehen und nicht mit dem Wirklichen, mit den Ursachen. Wer die Erscheinungen für das sinnlich Wahrgenommene, die Ursachen derselben oder das Wirkliche dagegen für etwas ausser dem natürlichen Zusammenhang von Wirken und Wahrnehmen Stehendes hält und in dieser Voraussetzung auf die Entdeckung derselben ausgeht, der könne sie unmöglich finden, denn er suche sie da, wo sie gar nicht zu finden sind. Es sei ganz verkehrt, die wirklichen Dinge überhaupt suchen zu wollen, wir besitzen sie schon, wir stehen mit ihnen in ununterbrochenem Verkehr und haben uns nur zum Bewusstsein zu bringen, dass wir schon mit ihnen im Zusammenhang sind. Ständen wir mit dem Wirklichen in keiner Beziehung, so könnten wir gar nicht auf den Gedanken kommen, nach demselben

zu forschen. *Ignoti nulla cupido.* Das Streben könne nur darauf gerichtet sein, dasjenige, was wir unbewusst schon besitzen, durch das Denken mit Bewusstsein zu erfassen. Der tausendjährige und doch stets unentschiedene Kampf zwischen denen, welche eine sichere Erkenntniss des Wahren und Wirklichen anstreben, und denen, die sie bezweifeln, sei die Folge der Voraussetzung, dass das Wirkliche erst gesucht werden müsse.

Kein Urtheil als solches kann uns nach dem Verf. lehren, was wahr ist, und es gäbe keine Wissenschaft, wenn wir nicht schon ursprünglich das Wahre besässen, wie es keine Moral gäbe, wenn wir nicht schon ursprünglich fühlten, was gut ist. Wer das Wahre nicht schon ursprünglich schaute, der könnte sich nie eine Erkenntniss desselben erwerben. Nur weil wir das Wahre schon besitzen, darum ist Erkenntniss möglich, denn das Erkennen ist ein Bewusstwerden des Wahrnehmens des Wahren und setzt das Wahrnehmen voraus. Das Denken kann das Schauen des Wirklichen nicht erzeugen, sondern nur zum Bewusstsein bringen; die Philosophie ist nicht Grund, sondern Folge des Schauens, sie ist das Streben zu erkennen, dass und was wir schauen. Das Wahrnehmen des Wahren ist ursprünglich; die Wissenschaft von demselben wird von uns producirt. Das ursprüngliche Wahrnehmen ist absolut und unveränderlich, das Bewusste abhängig und veränderlich. Das ursprüngliche Wahrnehmen ist unfehlbar, nur innerhalb der Vorstellungen, die wir uns von dem Wahrgenommenen bilden, ist Irrthum möglich.

Nicht wir allein als die zeitweilig gegenwärtig bewussten Subjecte nehmen nach dem Verf. wahr, sondern alle ohne Ausnahme, auch die sogenannten unbewussten, weil alle in Wechselwirkung stehen und das Bilden von Vorstellungen, wie das Erkennen, die nothwendige Folge dieses Wechselwirkens oder dieses Wirkens und Wahrnehmens ist. Mithin haben auch die in niederen organischen, sowie in unorganischen Verbindungen stehenden Wesen Vorstellungen und Erkenntniss oder Bewusstsein, ja sogar Selbstbewusstsein, wenn man diese Worte, welche eigentlich nur das uns bekannte menschliche Erkennen und Bewusstsein bezeichnen, nicht blos für diesen bestimmten Klarheitsgrad des Erkennens und Bewusstseins gebraucht, sondern allgemein für alle möglichen Klarheitsgrade. Der Mensch, wie der Stein stellen immer vor, der Unterschied besteht nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach. So wie wir die Temperaturgrade über Null als Wärme bezeichnen, so gebrauchen wir auch das Wort „Denken“, um einen gewissen Grad des Vorstellens anzudeuten, wobei aber festzuhalten ist, dass auch bei dem niedrigeren Grade des Vorstellens immer noch ein Denken verstanden werden muss, gerade so wie die Grade der Temperatur unter Null auch noch Wärme anzeigen. Dennoch giebt der Verf. zu, dass das menschliche Denken und Erkennen sich von dem Denken in anorganischer Verbindung unterscheide „wie Tag und Nacht“, und wie man in finsterer Nacht nicht

von Licht und Schatten sprechen könne, so auch im sogenannten unbewussten Zustand nicht von Wahrheit und Irrthum des Erkennens in unserm gewohnten Sinn.

Wir haben schon gesehen, dass der Verf. das ursprüngliche Wahrnehmen für unfehlbar und unveränderlich erklärt und den Irrthum nur in die Vorstellungen verlegt, die wir uns von dem Wahrgenommenen bilden. Hieran anknüpfend, erklärt er es nun im dritten Theil oder Abschnitt seiner Untersuchung für die Aufgabe der Wissenschaft, die wahren oder richtigen Vorstellungen zu bilden, und Aufgabe der Philosophie sei es, eine Vorstellung vom Wirklichen herzustellen, die nicht weiter geändert werden kann, die von Allen als die richtige anerkannt werden muss, die dem von Allen wahrgenommenen objectiv Wirklichen entspricht; „es ist ihre Aufgabe, ein möglichst getreues Bild zu entwerfen von dem wie aus dunkler Erinnerung emportauchenden ursprünglich Wahrgenommenen, von dem gleichsam wie aus dem verlorenen Paradies herüberklingenden unbewusst in uns Wohnenden und uns Erregenden — und wir wollen versuchen, eine solche herzustellen.“

Nun kommt die Metaphysik des Verfassers. Ein wahrhaftes Wesen lasse sich nur vorstellen als keines andern zu seiner Existenz bedürfend, — als ein schlechthin selbstständiges. Ein endliches Wesen sei kein selbstständiges Wesen und mithin kein Wesen überhaupt. Ein selbständiges Wesen dürfe nichts von sich ausschliessen, sonst sei es endlich und beschränkt, es müsse unendlich, schrankenlos sein. Das selbstständige Wesen sei also nur vorstellbar als unendliches.

Wie lassen sich aber alsdann viele selbstständige Wesen denken? Ist Vielheit nicht nur unter der Bedingung, dass die Wesen sich ausschliessen? Hierauf antwortet der Verfasser mit Falsch! — Schrankenlose Wesen schliessen Alles in sich ein. Was keine Schranken hat, kann zu den anderen kommen, kann in ihnen sein, daher seien viele schrankenlose Wesen denkbar. „Weil das unendliche Wesen die anderen in sich einschliessen kann, darum sind viele möglich: dagegen ist eine Vielheit endlicher Wesen unmöglich, weil sie sich ausschliessen müssten, und dasjenige kein Wesen ist, was die andern ausschliesst.“ Man halte die vielen Wesen für endlich, weil man voraussetzt, dass sie nur bestehen können, indem sie äusserlich und mechanisch neben einander liegen. Man denke nicht daran, dass es Wesen gebe, die in einander sind, die einander durchdringen, obwohl es doch gewiss ist, dass die Kraft Alles durchdringt, dass Raum und Zeit nichts von sich ausschliessen.

Die schrankenlosen Wesen liegen nach dem Verf. nicht mechanisch ausser- oder neben einander, sondern durchwirken sich innerlich und bleiben daher trotz ihrer Vielheit unendlich. Sie schliessen sich ein, weil sie unendlich sind. Nur so lange man sich die Vielen nicht anders als sich gegenseitig ausschliessende denke, werde man zu der widersprechenden Vorstellung endlicher

Wesen getrieben und halte eine Vielheit unendlicher für unmöglich. Sobald sich aber dieselben einschliessen, sei eine Vielheit schrankenloser sehr wohl denkbar. „Ja es ist nur eine Vielheit schrankenloser Wesen denkbar im Gegensatz zu der Vielheit endlicher, die nicht denkbar ist.“ „Behauptet man, dass es nur ein unendliches Wesen giebt, so sind wir alle endlich, und da endliche Wesen nicht möglich, so sind wir selbst unmöglich — aber dass ein unmögliches Wesen zu dieser Einsicht komme, ist ebenso unmöglich.“

Wir citiren diese Sätze mit des Verf. eigenen Worten, damit man nicht etwa glaube, dass wir ungenau referiren, Zur nähern Begründung der behaupteten Vielheit schrankenloser Wesen sagt der Verf., endliche Dinge könnten nicht über ihre Schranke hinüber zu einander kommen und in Gemeinschaft treten. Es sei ein Widerspruch, dass Begränztes in Zusammenhang sei; denn wirkt es über seine Gränzen hinaus, so sind sie keine Gränzen, und sind die Gränzen wirkliche, so ist damit schon gesetzt, dass es nicht darüber hinauswirkt. „Zwischen begränzten Dingen ist Zusammenhang unmöglich. Was in Zusammenhang steht, muss schrankenlos sein; und nur Schrankenloses kann in Zusammenhang sein.“

Jedes Wesen ist nach dem Verf. ein alle andern zusammenfassendes Ganzes, eine Verwachsung Aller, eine Welt für sich, und doch beziehen sich die vielen Unendlichen auf einander, ohne von ihrer Unendlichkeit, ihrer Absolutheit etwas zu verlieren, weil die Beziehungen in ihrem eigenen Innern, gleichsam im eigenen Hause vor sich gehen, wobei das Haus keine Aenderung erleidet, und weil nichts vorhanden ist, was von aussen auf sie einwirken und sie beschränken könnte, wie dies bei endlichen Dingen der Fall ist. „So ist jedes Wesen Eins und Alles zugleich — als Eins mit Allem — als Alles mit Nichts in Beziehung — in Beziehung stehend und selbstständig zugleich.“ Als selbstständig für sich seiend lebt es, als selbstthätig den Andern sich hingebend liebt es, ohne damit seine Selbstständigkeit aufzugeben.

Jedes Wesen schliesst die Veränderung in sich und bleibt doch selbst unverändert; es befindet sich nicht im Weltprocess, sondern dieser in ihm. „So ist jedes Wesen Alles bewegend und bedingend, selbst unbewegt, unbedingt, ursprünglich sich selbst genug, schlechthin vollkommen, mit einem Wort: ein ideales Wesen.“

Nur die allerfüllten, unendlichen, idealen Wesen können mit einander in lebendige, zielanstrebende Wechselbeziehung treten und den ewig wechselnden Fluss ihrer subjectiven Zustände, die jedem eigene und eigenthümliche Erscheinungs- und Begriffswelt erzeugen. Inhaltsleere Dinge können nichts enthalten, weil sie nichts besitzen, und endliche sind in ihre Schranken festgebannt.

Das Ziel ist in Allen das gleiche, ist nur Eines, die Entfaltung des in allen gleichen, reinen idealen Kerns, aber der Formen, in welchen es realisirt werden soll, sind so viele, als es Wesen giebt, denn jedes Wesen geht selbstständig seinen eigenen Weg und bildet seine eigene Zusammenhangsform mit dem andern.

Der Dualismus von Einem vollkommenen Gott und vielen unvollkommenen Dingen ist nach dem Verf. eine irrige Vorstellung. Wenn das Wesen des Eins in der Einheit der Vielen (Aller) besteht, so müssen alle Einse im Wesen einander gleich sein, und die Verschiedenheit derselben kann nur in der Form dieser Einheit oder des Zusammenhanges bestehen; es giebt mehr oder minder vollkommene Verbindungen der Einse, nicht aber vollkommnere und unvollkommnere Einse.

Der vierte und letzte Abschnitt beginnt damit, bedingtes Sein für eine *contradictio in adjecto* zu erklären. In dem Begriffe des Seins sei das Merkmal des Voraussetzungslosen enthalten, das Bedingte hingegen habe eine Voraussetzung; beide bilden daher einen contradictorischen Gegensatz. Mit der Undenkbarkeit eines bedingten Seins verschwinde aber zugleich der Begriff eines unbedingten oder absoluten Seins als Voraussetzung oder Bedingung desselben. Man brauchte etwas, um das ohnmächtige Bedingte zu stützen und erfand das Unbedingte. Der Glaube an an eine übernatürliche Hülfe ist Folge des Vorurtheils, dass wir bedingt seien, und daher selbst ein Vorurtheil. Auch ist der Begriff des Unbedingten ein widersprechendes. Ist nämlich das Bedingte ein schlechthin Ohnmächtiges, Abhängiges, so hat das Unbedingte gar nichts zu thun, um es zu schützen, und ist ganz überflüssig. Ist das Bedingte ohnmächtig, so ist die Allmacht des Unbedingten blosser Schein, weil, um Ohnmächtiges zu stützen, zu bedingen keine Kraft, am wenigsten eine Allmacht erforderlich ist. Ist aber das Bedingte nicht schlechthin ohnmächtig, hat es eine gewisse selbstständige Kraft und wenn auch nur einen Funken davon, so ist das Unbedingte nicht mehr wahrhaft unbedingt, weil es das Bedingte nicht mehr ganz in seiner Gewalt hat. Giebt es nur Ein Absolutes, so ist dieses das allein Seiende, und wir haben kein Sein. Haben wir, die Vielen, ein Sein, so sind wir selbst die Absoluten und brauchen kein weiteres. „In Wahrheit kann weder von bedingten, noch unbedingten Wesen gesprochen werden, sondern nur von Wesen überhaupt.“

In allen dogmatischen Systemen befinden sich nach dem Verf. zwei einander widersprechende Voraussetzungen, die eine, dass wir der Erkenntniss vom Wesen der Dinge, also absoluter Erkenntniss fähig, die andere, dass wir bedingt, endlich, beschränkt seien. Nur eine dieser beiden Voraussetzungen sei haltbar; entweder haben wir absolute Erkenntniss und sind überhaupt nicht bedingt, nicht endlich — oder wir sind endlich und haben keine absolute Erkenntniss.

Die kritische Philosophie entscheide sich für das letztere. Woher aber habe sie die Erkenntniss, dass wir bedingt sind, dass unsere Erkenntniss bloss die Erscheinungen betrifft? Erkenne sie Schranken, so seien diese Schranken nur Erscheinungen, mithin keine wirkliche, wahre, folglich sei unsere Erkenntniss ohne wirkliche Schranken, mithin schrankenlos. Der kritischen Philosophie

liege gleichermaassen, wie den dogmatischen Systemen, das sich selbst widersprechende Dogma unserer Bedingtheit zu Grunde. Wie soll der beschränkte Verstand des Kritikers richtig entscheiden, dass er beschränkt ist? „Nur wenn ich absolut erkenne, kann ich ein richtiges Urtheil fällen.“ „Nur eine Philosophie, welche von der Einsicht ausgeht, dass alle Wesen ohne Ausnahme absolut sind, überwindet den Dualismus von bedingten und unbedingten Wesen, von sinnlicher und übersinnlicher Erkenntniss, von Körper und Geist, Stoff und Kraft, in welchem alle andern Systeme nothwendig befangen sind, weil sie ihre Voraussetzung des Bedingten, des Sinnlichen, des Körperlichen ohne die weitere Annahme eines Unbedingten, Geistigen, Immateriellen nicht festhalten können.“

Aber ist nicht die Absolutheit der menschlichen Erkenntniss auch wieder nur ein Dogma? Der Verf. macht sich selbst diesen Einwurf. Woher, fragt er sich, haben wir die Gewissheit, dass wir absolut erkennen? Er antwortet: Wir haben sie von nirgends her, sie wird uns nicht geoffenbart, wir besitzen sie ursprünglich kraft der Absolutheit unseres Wesens. — Und wie so sind wir absolute Wesen? — Weil bedingte Wesen unmöglich, weil sie widersprechende Einbildungen sind, weil wir Nichts sein müssten, wenn wir nicht absolut wären.

Das Dogma, das der Verf. an die Stelle des frühern setzt, unterscheidet sich daher nach seiner eigenen Aussage, von diesem erstens durch seine Widerspruchslosigkeit, zweitens durch seine Nothwendigkeit; „denn wenn wir nicht absolut sind, so sind wir überhaupt nicht, und was nicht ist, kann auch nicht erkennen, dass es nicht ist.“

Der Verf. bestreitet aber sogar, dass die Behauptung, wir hätten absolute Erkenntniss, ein Dogma sei. Absolute Erkenntniss bestehe darin, dass wir das Wahre oder Wirkliche unmittelbar von Angesicht zu Angesicht schauen, in unserem tiefsten Innern spüren, empfinden, durch unsere selbsteigene Kraft wahrnehmen und zwar mit vollkommener, unbezweifelbarer Gewissheit, ohne fremde Vermittelung, ohne Belehrung, ohne Beweis. Dieses unmittelbare Wissen lasse sich nicht wegleugnen. Auch der consequenteste Idealist könne sich nicht überreden, dass er nichts empfinde, nichts wahrnehme; er sei auf das Festeste überzeugt, dass er wahrnimmt, obwohl er es nicht beweisen kann. „Wir nehmen nur das Wirkliche wahr, denn das Unwirkliche kann nicht wahrgenommen werden, weil es nicht existirt. Hier ist keine Täuschung möglich — nur der Dogmatiker täuscht sich, indem er glaubt, dass er die Erscheinungsdinge wahrnimmt. Wir brauchen keinen Beweis für das Dasein des Wirklichen, wir erkennen es ohne Beweis, ohne fremde Belehrung oder Beihilfe mit absoluter Sicherheit — kein Skepticismus der Welt kann diese Gewissheit zerstören. Also die Behauptung, wir haben absolute Erkenntniss vermöge unserer selbsteigenen absoluten Beschaffenheit, ist kein Dogma, sondern

eine Erkenntniss, die wir aus uns selbst schöpfen." Dagegen sei die Annahme unserer Bedingtheit ein Dogma, das gegen die Erfahrung, gegen unsere innerste Ueberzeugung, gegen unser Selbstgefühl streite.

Der Verf. nennt es „geringe Selbstachtung", „hausbackene Gesinnung" u. s. w., sich unbekannten Mächten unterthan zu glauben. Selbst der Tod ist nach ihm keine wirkliche Macht. Der Tod ist nichts als „eine von uns producirte Vorstellung, wie jede andere". Wir erzeugen dieselbe, indem wir die gegenwärtige Form unseres Zusammenhangs mit den anderen Wesen auflösen und eine andere eingehen. Aber wir können aus diesem Zusammenhang nicht ausscheiden, weil wir das Universum selbst sind und Alles Andere in uns haben. Der Zusammenhang kann nicht aufgehoben, sondern nur geändert werden. Wir bleiben die ewigen, unendlichen Wesen, und ändern nur unsern inneren Zustand. Nur die den Schein für das Wirkliche und Wahrgenommene selbst Haltenden erschrecken vor dem Tode; wer hinter die Coulissen blickt und das Getriebe erkennt, welches die Gespenst-Erscheinung auf der Bühne bewirkt, lässt sich nicht von ihr imponiren.

Wie der Tod, so ist auch die Geburt nur eine Erscheinung, die wir in Folge der Aenderung unseres Zusammenhanges bilden, nicht ein Eintreten in den Zusammenhang, wie der Tod kein Austreten aus demselben ist. Wir sind nach wie vor die ewigen Wesen und ändern nur unsere Zustände. Wir sind die Bedingungen alles Entstehens und Vergehens, und Geburt und Tod nur unsere wechselnden Zustände. Unsere Trauer und Freude gilt nicht dem Vergehen und Entstehen des Wesens, oder seiner wesentlichen Functionen, sondern nur seiner Zustandsveränderung.

Der Verf. polemisirt gegen das Jammern über Unglück, gegen das Klagen über unsere beschränkte Kraft. Das Einzelne für sich, separirt von den Anderen, habe gar keine Kraft, habe überhaupt kein Sein; sein Sein, seine Kraft besteht nur im Zusammenhang mit allen Andern und in diesem Zusammenhang vermag er Alles. Es sei eine Unmöglichkeit, ausserhalb aller Wechselwirkung mit den Andern etwas zu erreichen, aber Alles könnten wir durchführen, wenn wir die rechten Mittel ergreifen, die passenden Verhältnisse herstellen. Wir können die Zustände ändern, in denen wir uns befinden, können sie vollkommener gestalten, und in diesem stufenweisen Vervollkommnen der Zustände bestehe eben die Arbeit und die Lust des Lebens. „Das Seiende lebt und wirkt, indem es sich seine gesellschaftlichen Verhältnisse schafft. Diese Verhältnisse erscheinen zwar als Schranken, sind aber in Wahrheit die nothwendigen Stufen der Entwickelung; indem wir diese Schranken überwinden, kommen wir höher. Die Schranken sind nichts Wirkliches, sondern von wirklichen Wesen, von uns selbst hervorgebracht, und nur demjenigen, der die Erscheinungen für wirklich hält, sind auch diese Art Erscheinungen, die Schranken, wirklich."

Eine Gränze unseres Wirkens hält der Verf. für unmöglich.

Weil wir unendlich sind, darum streben wir in Unendlichkeit fort. Das Ende wäre ein Mangel, eine Negation. Weil wir uns anstrengen müssen, immer höhere Stufen zu erreichen, darum meinen wir, es sei eine Schranke vorhanden, aber diese ist nur scheinbar, weil wir sie überschreiten können und auch wirklich überschreiten.

Wir hielten uns auch für beschränkt, weil Jeder nur in einer gewissen einzelnen Richtung sich ausbilden kann; aber Jeder sei auch als Mensch in andern Richtungen thätig, als in seinem Berufsgeschäft. „Und die Zahl dieser Richtungen ist unendlich, ein Jeder ist in dem ganzen Universum thätig und bei der Producirung jeder einzelnen Erscheinung in höherem oder niederem Maasse betheiligt; ich bin nicht blos Begründer meiner Familie, sondern auch der Erde, des Sonnensystems, und die Welt müsste aus den Fugen gehen, wenn ich aufhören könnte zu wirken."

Wenn nun aber der Mensch ein freies und selbstständiges Wesen ist, woher — diese Frage drängt sich dem Verf. selbst auf — kommt es, dass er sich für bedingt und abhängig hält, dass er „ein so niedriges, seiner unwürdiges Vorurtheil" hegt, das von jeher sein Gemüth beherrschte? Zur Beantwortung dieser Frage geht der Verf. auf den Urzustand des Menschen zurück. Die Eindrücke der ihn theils mit Bewunderung, theils mit Furcht und Entsetzen erfüllenden Naturgewalten liessen den Menschen nicht zum Bewusstsein seiner eigenen Kraft kommen. Das Gefühl der eigenen Schwäche, durch die tägliche Erfahrung genährt, liess den Menschen ausserhalb seiner selbst die Macht suchen, die ihn schützen und befreien sollte, und so entstand der Götterglaube. Indem der Mensch der Abhängigkeit von der Welt entfliehen wollte, gerieth er in die Abhängigkeit von seinem Gotte; „die Abhängigkeit ist nur an einen andern Ort verlegt, und es ist im Wesentlichen ganz gleich, ob wir von der Welt, oder von einem Gott, sei dieser nun ein persönliches Wesen oder eine blind wirkende Macht — Geist oder Materie u. s. w. abhängen."

Die Zufriedenheit, die der Mensch auf diesem Wege finden wollte, habe er nicht erreicht, und könne sie nicht erreichen, so lange er das Höchste, das Ideal ausserhalb seiner selbst sucht, so lange er nicht in sich selbst die Kraft gefunden, die ihn von allem Elend befreit. „Solange wir in der widersprechenden Vorstellung befangen sind, dass wir bedingte Wesen seien, sehen wir das Ideale als ein von uns wesentlich verschiedenes unbedingtes Wesen an. Das Vorurtheil unserer Bedingtheit ist der Grund aller Verwirrung in Wissenschaft und Moral."

Das moralische und physische Elend unter den Menschen aller Zeiten scheine zwar gegen die stolze Annahme, dass der Mensch ein unbedingtes Wesen sei, zu sprechen; aber all dieses Elend, alle diese Niedrigkeit entspringe eben aus dem Vorurtheil, dass wir bedingte, abhängige Creaturen seien.

Der Verf. bezeichnet als den innersten Kern der atomistischen Denkungsart „das Gefühl der eigenen Selbstständigkeit, der Ab-

solutheit des Individuums". Ihr Streben sei es, dieses Gefühl zum klaren Bewusstsein zu bringen. Da die Absolutheit des Wesens nicht blos im Erkennen, sondern auch im Handeln besteht, so habe das atomistische Denken nicht bloss ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Interesse, indem es uns zum Bewusstsein bringt, was wir thun können und sollen; „es befriedigt sowohl das wissenschaftliche als das ethische Bedürfniss, indem es den Verstand aufklärt, wie auch den Charakter veredelt, und erfüllt somit den Zweck, den die wahre Philosophie haben muss: Vervollkommnung des ganzen Menschen, fortschreitende Realisirung seiner idealen Natur."

Wir sind dem Verfasser bis zu Ende gefolgt, ohne ihn durch Kritik zu unterbrechen. Wir hielten es für nöthig, erst dem Leser das ganze Object vorzuführen, auf welches sich unsere Kritik beziehen wird. Nun aber, nachdem wir die Theorie des Verf. ihren Grundzügen nach dargestellt haben, ist es Zeit an die Prüfung derselben zu gehen.

Ueberblicken wir das Ganze, so finden wir, dass es keine blosse Erkenntnisstheorie, sondern eine auf Metaphysik gegründete Erkenntnisstheorie ist. Ist es nun richtig, die Erkenntnisstheorie auf Metaphysik zu gründen? Ist nicht, wie Kant meint, vor allen Dingen zu untersuchen, ob überhaupt Metaphysik möglich sei?

Hierauf muss ich nun sagen, dass die Antwort auf die Frage, ob metaphysisches Erkennen möglich sei, immer schon eine bestimmte Metaphysik zur Voraussetzung hat und verschieden ausfällt, je nach der verschiedenen Beschaffenheit dieser stillschweigenden Metaphysik. Auch der Kant'schen Antwort auf jene Frage lag stillschweigend eine Metaphysik zu Grunde und zwar die dualistische, welche einen absoluten Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung macht, während denjenigen nachkantischen Systemen, welche Metaphysik für möglich halten, eine monistische Metaphysik zu Grunde liegt, die das Ding an sich nicht jenseits der Erscheinung bleiben, sondern in dieselbe eingehen, in ihr gegenwärtig sein lässt und es daher für erkennbar aus der Erscheinung, in der es gegenwärtig ist, erklärt.

Gegen des Verfassers Gründung der Erkenntnisstheorie auf Metaphysik ist daher nichts einzuwenden. Philosophische Erkenntnisstheorie lässt sich gar nicht anders, als auf Metaphysik gründen. Denn die philosophische Erkenntnisstheorie unterscheidet sich von der empirisch-psychologischen, welche das Erkennen als eine thatsächlich gegebene psychische Function auffasst und in seine Elemente zu zerlegen sucht, dadurch, dass sie nach der Bedeutung dieser Function fragt, nach ihrem Verhältniss zu dem Realen, dem wahrhaft und wesentlich Seienden. In der philosophischen Erkenntnisstheorie handelt es sich darum, zu entscheiden, ob das menschliche Erkennen fähig ist, das wahr- und wesenhaft

Seiende zu ergreifen, oder ob ihm dieses ewig verschlossen, ewig jenseits bleibt.

Diese Frage lässt sich aber gar nicht beantworten, ohne eine bestimmte Ansicht von Wesen und Zusammenhang der Dinge überhaupt, also nicht ohne eine bestimmte Metaphysik.

Eine andere Frage nun aber freilich, als die, ob die Gründung der philosophischen Erkenntnisstheorie auf Metaphysik überhaupt statthaft sei, ist die, ob die Drossbach'sche Metaphysik, auf die er seine Erkenntnisstheorie stützt, haltbar sei.

An eine jede Metaphysik ist die doppelte Anforderung zu stellen, erstens dass sie widerspruchlos in sich, also denkbar sei; zweitens dass sie der Erfahrung nicht widerspreche. Eine Metaphysik, die uns zumuthet, Widersprechendes zu denken, oder von der Erfahrung widerlegte Sätze für wahr zu halten, ist unannehmbar.

Wir wollen nun sehen, wie es sich mit der Drossbach'schen Metaphysik in beiderlei Hinsicht verhält, ob sie denkbar und ob sie mit der Erfahrung im Einklang ist.

Aufrichtig gestanden, hat es mir beim besten Willen weder gelingen wollen, die Drossbach'sche Metaphysik denkbar, noch auch sie mit der Erfahrung übereinstimmend zu finden.

Drossbach leitet die Absolutheit des menschlichen Erkennens aus der Unbedingtheit des Menschen ab. Und nicht blos der Mensch ist ihm unbedingt, sondern überhaupt alle Wesen. Es giebt nach ihm gar keine andere Wesen, als unbedingte, schrankenlose. Bedingtes, Endliches, hat kein Sein. „Bedingtes Sein" ist ihm, wie wir gesehen haben, eine *contradictio in adjecto.* Das Bedingte ist nicht, und das Seiende ist nicht bedingt.

Zugegeben nun auch, dass Sein in dem emphatischen Sinne, wie es der Verf. hier gebraucht, in welchem es gleichbedeutend ist mit Substantialität, Wesenhaftigkeit, nur dem Unbedingten zukommt, — wie steht es aber mit der Vielheit der unbedingten Wesen, die Drossbach annimmt? Ist diese denkbar? Steht die Vielheit nicht mit der Unbedingtheit im Widerspruch? Um die Unbedingtheit der Vielen denkbar zu machen, behauptet Drossbach, die Vielen hätten ineinander keine Schranke, schlössen einander nicht aus, sondern ein; jedes der Vielen sei Eins und doch zugleich Alles, jedes komme, weil es unendlich ist, zu dem andern, durchdringe sie und sei in, nicht ausser ihnen; gerade nur einer Vielheit unendlicher Wesen sei möglich, eine Vielheit endlicher hingegen unmöglich.

Wir müssen aufrichtig bekennen, dass uns vor diesen Behauptungen Drossbachs der Verstand stille steht und überlassen es dem Leser, zu entscheiden, ob die Schuld an unserem Verstande oder an Drossbachs Behauptungen liegt. Wir können uns Vieles nicht anders denken, als endlich, begrenzt, einander ausschliessend; hingegen ein Wesen, das kein anderes ausser sich hat, sondern

Alles in sich einschliesst, also ein unendliches, schrankenloses Wesen können wir uns nicht mehr als eines von vielen vorstellen.

Daraus, dass die Vielen in Beziehung zu einander, in Wechselwirkung mit einander stehen, dass also die Schranken für sie keine unübersteiglichen sind, sondern in der gegenseitigen Beziehung und Wechselwirkung überschritten werden, folgt nicht, was Drossbach daraus folgert, dass die Vielen unendlich, schrankenlos sind. Denn jedes der Vielen kann doch nur so weit in Beziehung zu andern treten und auf sie wirken, sowie Wirkungen von ihnen empfangen, als seine begrenzte Natur es zulässt. Das Aufheben der die Vielen trennenden Schranken ist also kein absolutes, sondern nur ein relatives. Ein Stein kann zwar zur Erde fallen, aber nicht sich mit einer Frau begatten. Jede Kraft steht nur mit bestimmten andern Kräften in Beziehung und Wechselwirkung; die Leistungsfähigkeit einer jeden ist eine begrenzte, trotzdem, dass eine jede Wirkungen nach Aussen hin übt und insofern ihre Grenze überschreitet. Es findet also weder ein absolutes Gebanntsein der Vielen in ihren Grenzen statt, noch ein absolutes Ueberschreiten derselben. Jedes Wesen, obgleich auf andere wirkend und von andern Wirkungen empfangend, bleibt doch immer es selbst, ein qualitatives bestimmtes, begrenztes Wesen, und seine Beziehungsfähigkeit ebenfalls eine begrenzte.

Kurz, die Unendlichkeit, die Schrankenlosigkeit der Vielen ist von Drossbach nur scheinbar bewiesen. Es ist und bleibt eine unbewiesene Behauptung: „Zwischen begrenzten Dingen ist Zusammenhang unmöglich; was im Zusammenhang steht, muss schrankenlos, und nur Schrankenloses kann im Zusammenhange sein.“ Die Wahrheit ist vielmehr diese: Weder absolut begrenzte, d. h. in ihre Grenzen festgebannte und über sie nicht hinaus wirken könnende, noch absolut unbegrenzte, d. h. keine Anderen ausser sich habende Wesen können im Zusammenhang stehen, sondern nur solche, die zum Theil begrenzt, zum Theil unbegrenzt sind, d. h. solche, die zwar andere Wesen ausser sich haben, aber zugleich den Trieb und die Kraft in sich haben, mit ihnen in Beziehung zu treten, auf sie zu wirken und von ihnen Wirkungen zu empfangen.

Die Drossbach'sche Alternative: entweder Unbedingtsein oder Nichtsein können wir uns nicht aneignen. Wir können nicht, wie Drossbach, die Welt zerfällen in ein Seiendes, das unbedingt ist, und in ein Bedingtes, dem kein Sein zukommt. Unsere Ansicht von der Wirklichkeit ist vielmehr diese. Die wirklichen Dinge sind gemischter Natur. Es ist in jedem Wirklichen ein Ursprüngliches, Ewiges, Unbedingtes; es ist aber auch in jedem ein Endliches, Bedingtes, Abhängiges. Dem Sein und Wirken nach ist jedes unabhängig von den andern; der bestimmten Art seines Wirkens nach ist es bezogen auf andere. Jedes wirkliche Ding ist die ewige, unbedingte Substanz in einem bestimmten, durch andere begrenzten und auf andere bezogenen

Modus. Seiner Substantialität nach ist also jedes Wirkliche unbedingt, seiner Modalität nach bedingt.

Die von Drossbach behauptete Schrankenlosigkeit kommt also nur der einen in allen gegenwärtigen Substanz zu, nicht aber den vielen einzelnen Individuen. Die den Einzelnen, den Individuen, von Drossbach beigelegte Absolutheit ist nicht blos undenkbar, sondern auch gegen die Erfahrung. Bringt nicht Jedem das tägliche Leben genugsam seine Abhängigkeit und Bedingtheit zum Bewusstsein? Und ist diese Abhängigkeit, Bedingtheit nicht die Quelle aller Kraftanstrengung und aller Thätigkeit? Damit, dass man, wie Drossbach, den Glauben an die eigene Bedingtheit für ein Vorurtheil, für einen Wahn erklärt, ist es nicht gethan. Wir glauben nicht bloss, dass wir bedingt sind, sondern wir wissen es, und zwar gewisser als irgend Etwas. Der, welcher sich für absolut, für Gott halten und diesem Wahne gemäss geberden wollte, also es für unter seiner Würde hielte, zu essen und zu trinken, sich zu bekleiden, zu arbeiten, zu schlafen u. s. w., der würde bald erfahren, wie es mit seiner Absolutheit bestellt ist. Er würde entweder im Irrenhaus endigen, oder zu der Ueberzeugung kommen, dass es mit der Absolutheit des Individuums nichts ist.

Die wahre Ansicht vom Menschen, überhaupt von den wirklichen Wesen, ist weder die, dass sie unbedingt, noch die, dass sie absolut bedingt sind, sondern die, dass sie Beides, bedingt und unbedingt sind. Der theologischen Annahme gegenüber, dass die weltlichen Dinge aus Nichts geschaffene Creaturen, also an sich selbstlose, durch und durch ihr Dasein und Wirken einem Andern verdankende Wesen sind, müssen wir mit Drossbach auf die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit der wirkenden Wesen im Universum hinweisen. Ein gemachtes Wesen ist kein wirkliches, reales, hat kein Sein, sondern ist ein blosses Phänomen, blosses Product, und als solches völlig selbstlos. Der Theologie gegenüber halten wir daher Drossbach's Hervorhebung und Geltendmachung der Aseität, der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit, die jedem Wirklichen, jedem Realen als solchen zukommt, für höchst verdienstlich. Der Glaube, dass wir von einem allmächtigen Schöpfer durch und durch gemachte Wesen sind, ist wirklich ein Wahn, ein Vorurtheil, das zu bekämpfen ist.

Aber Drossbach geht in der Behauptung der Unbedingtheit der realen Wesen zu weit, indem er die Individuen für unendlich, schrankenlos erklärt. Dieser übertriebenen Unbedingtheit gegenüber müssen wir eben so auf die bedingte Seite in jedem einzelnen, individuellen Wesen, wie der Theologie gegenüber auf die unbedingte hinweisen. Die Individuen sind gemischter Natur. Das Unbedingte ist in ihnen zwar gegenwärtig, aber erschöpft sich nicht in einem Einzelnen. In Drossbach ist das ewige Urwesen so gut gegenwärtig, wie in mir, der ich ihn kritisire; aber es geht weder in mir auf, noch in Drossbach. Nur alle

realen Wesen zusammen in ihrer Wechselbeziehung und Wechselwirkung machen die ganze Realität aus.

Hiernach bestimmt sich denn auch unsere Ansicht von dem Erkennen. Wir stimmen mit Drossbach überein, dass das Erkennen ein Product zweier Factoren ist, eines objectiven und eines subjectiven. Wir unterscheiden ferner mit ihm im Erkenntnissprocess das Unmittelbare, welches in dem Percipiren der vom realen Object ausgehenden Wirkungen besteht, von dem Mittelbaren, welches in dem Bilden der Vorstellungen und Begriffe besteht. Wir können uns ferner auch einverstanden erklären mit der Drossbach'schen Ausdehnung des Erkennens, soweit es im Percipiren besteht, auf alle reale Wesen. Wir halten mit Drossbach alle reale Wesen für erkennend in verschiedenem Grade. Das Innewerden, Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen und Begriffbilden sind nur verschiedene Grade des Erkennens. Aehnlich, wie Schopenhauer den Willen auf die ganze Natur ausgedehnt, in Allem nur verschiedene Stufen des Willens gefunden hat, ähnlich ist auch das Erkennen auf die ganze Natur auszudehnen, und dem Stein ist nicht minder ein Erkennen zuzuschreiben, als dem Physiker, der die Gesetze des Falls kennt; nur steht das Erkennen des Steins als ein blosses Innewerden der Wirkungen der zu ihm in Beziehung stehenden Materie auf der niedrigsten Stufe. Drossbach hat nur Unrecht, das blosse Percipiren schon ein Vorstellen zu nennen, indem er sagt: „Der Mensch, wie der Stein, stellen immer vor, der Unterschied besteht nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach.“ Das Percipiren des Steines ist noch kein Vorstellen, weil, wie Schopenhauer in der Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ und in der Schrift „Ueber das Sehen und die Farben“ in Uebereinstimmung mit der Physiologie der Sinnesorgane gezeigt hat, das Vorstellen erst da beginnt, wo das Percipirte für den Verstand Anlass wird, ein Object als Ursache desselben zu construiren.

Endlich stimmen wir mit Drossbach darin überein, dass es eigentlich falsch sei, zu sagen, wir erkennen Erscheinungen, dass es vielmehr heissen müsse, das Product unseres Erkennens sind Erscheinungen. „Die Erscheinungen sind Folgen, Producte des Wahrnehmens und eben deswegen nicht die Ursachen — nicht die Objecte desselben.“ Drossbach versteht unter Object nämlich den einen realen Factor, unter Subject den andern realen Factor des Erkennens. Aus der Wechselwirkung beider entsteht nach ihm die Erscheinung, z. B. die Vorstellung der Sterne. Die Erscheinung ist also nicht das Object, nicht das Wirkliche, was wahrgenommen wird, sondern ist Product des auf das erkennende Subject wirkenden Objects oder des Realen, welches wahrgenommen wird. In diesem Sinne sagt Drossbach, die Erscheinungen könnten nicht erkannt werden, weil sie nichts Reales, nichts Wirkliches sind und nur das Wirkliche erkannt

werden könne. In diesem Sinne erklärt er es für verkehrt, die wirklichen Dinge überhaupt suchen zu wollen, weil wir sie schon besitzen, mit ihnen in ununterbrochenem Verkehr stehen, und uns nur zum Bewusstsein zu bringen haben, dass wir mit ihnen im Zusammenhang sind.

Aber zugegeben auch, dass es das Wirkliche, Reale ist, was in die Erkenntniss eingeht. Von da bis zu der Behauptung, dass das menschliche Erkennen ein absolutes sei, ist doch noch ein weiter Schritt, den wir nicht mit Drossbach mitmachen können. So offen, wie Drossbach in dem Motto seiner Schrift:

> Willst du in die Ferne schweifen?
> Sieh' — das Wahre ist so nah',
> Kannst es mit den Händen greifen,
> Offen liegt es vor dir da —

so offen, wie er hier behauptet, liegt doch das Wahre nicht vor uns da. Denn zwar ist es das Wirkliche, was wir wahrnehmen, aber die Art, wie wir es wahrnehmen, ist doch eine bedingte, bedingt durch die Beschaffenheit und Wirkungsweise unserer Erkenntnissorgane, und es entsteht daher die Frage, ob wir nicht mit andern Erkenntnissorganen und Erkenntnissfunctionen dieselbe reale Welt, die wir jetzt so wahrnehmen, ganz anders wahrnehmen würden.

Damit, dass es das Wirkliche ist, was wir wahrnehmen, wird unser Erkennen noch nicht zu einem absoluten, sondern bleibt immer ein menschlich bedingtes. Absolutes Erkennen, wenn das Prädicat „absolut“ bedeuten soll: unbedingt, ist überhaupt unmöglich; denn jedes Erkennen ist bedingt durch zwei Factoren: Subject und Object. Absolute Erkenntniss besteht nach Drossbach darin, „dass wir das Wahre oder Wirkliche unmittelbar von Angesicht zu Angesicht schauen, in unserm tiefsten Innern spüren, empfinden“. Aber ein unmittelbares Schauen oder Empfinden giebt es nicht; jedes Schauen und Empfinden ist vermittelt durch die Thätigkeit der Organe des schauenden Subjects und die Thätigkeit des auf dasselbe wirkenden Objects. Nur in Vergleichung mit dem begrifflichen Erkennen, also nur relativ, ist das anschauende oder wahrnehmende ein unmittelbares, weil die Begriffe erst aus dem Angeschauten oder Wahrgenommenen gewonnen werden. Aber an sich ist das Schauen so gut vermittelt, wie die Begriffsbildung. Wir stossen im ganzen Gebiete des Erkennens auf kein unmittelbares Erkennen.

Der Gegensatz zwischen absolutem und bedingtem Erkennen ist also kein haltbarer. Erkenntniss der Dinge an sich in dem Sinne, dass wir die Dinge erkennen, wie sie unabhängig vom Erkennen sind, ist ganz unmöglich, so unmöglich, wie dass ein Spiegel die Dinge so abspiegele, wie sie ausserhalb des Spiegels und unabhängig von dessen Wirkungsweise sind. So wenig, als ein Spiegel die Dinge abspiegeln kann, wie sie unabgespiegelt sind, so wenig kann ein Geist die Dinge erkennen, wie sie unerkannt sind.

Aber „absolute Erkenntniss“ könnte noch einen andern Sinn haben, als unmittelbares Erkennen. Es könnte bedeuten, dass wir das Absolute, das Unbedingte in den Dingen erkennen, dass das ursprünglich Reale von der Erkenntniss ergriffen wird.

In diesem Sinne wird nun freilich, wer mit Drossbach jedes Einzelwesen, jedes Individuum für absolut, unendlich, schrankenlos, unbedingt erklärt, und gar kein anderes Sein kennt, als unbedingtes, schon mit der Erkenntniss jedes einzelnen Realen die absolute Erkenntniss gegeben sein lassen. Wer aber, wie wir, zwischen unbedingtem und bedingtem Sein noch ein Drittes, ein aus Unbedingtem und Bedingtem gemischtes Sein annimmt und die Natur der endlichen Dinge eben diese sein lässt, dass in ihnen das Unbedingte zwar gegenwärtig ist, aber in jedem Besondern und Einzelnen nur in einem bestimmten, bedingten Modus, so dass es in keinem Endlichen ganz aufgeht, der wird absolute Erkenntniss, d. h. Erkenntniss des ganzen Absoluten, einem endlichen Wesen, wie der Mensch, das nur diejenigen Modi des Absoluten zu erfahren bekommt, welche ihm in Raum und Zeit zugänglich sind, für unmöglich erklären. Um das ganze Absolute, das allumfassende Reale zu erkennen, müssen wir es selbst sein. Da wir es aber nicht sind, so können wir es auch nicht erkennen. Es ist immer nur das Absolute in denjenigen räumlichen und zeitlichen Modis, die uns zugänglich sind, was wir erkennen.

Es scheint uns daher das Richtigste, vom menschlichen Erkennen weder zu hoch, noch zu niedrig zu denken, es weder für absolut zu halten, noch es nur auf wesenlose Erscheinungen zu beschränken, sondern gemäss der richtigen Metaphysik, welche die gemischte Natur der Dinge erkennt, es für gemischt zu halten, d. h. für fähig, das Absolute zu ergreifen, aber nur so weit, als es in den den menschlichen Erkenntnissorganen zugänglichen Modis gegenwärtig ist. So gemischt, wie wir selbst sind aus Unbedingtem und Bedingtem, so gemischt ist auch unsere Erkenntniss.

Julius Frauenstädt.

Grundlinien der Philosophischen Ethik (Philosophische Rechts-, Sitten-, Religions-, Erziehungslehre) von Dr. F. X. Schmid (aus Schwarzenberg), Professor der Philosophie a. d. Universität Erlangen. Wien, Braumüller.

Nach der Herausgabe seines „Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer, vom speculativ monotheistischen Standpunkte“ (Erlangen, Andreas Deichert 1867) hat sich Hr. Schmid wieder seinem „Entwurfe eines Systems der Philosophie auf pneumatologischer Grundlage“ zugewandt und den beiden ersten Theilen, die Grundlinien der Erkenntnisslehre (1863) und der Metaphysik (1865) enthaltend, als dritten Theil die Grundlinien der Philosophischen Ethik folgen lassen.

Schmid gehört zu denjenigen Denkern, welche durch einen grossen Begriff vom Wesen und Zwecke der menschlichen Vernunft geleitet an die Philosophie die Anforderung stellen, ein in sich abgeschlossenes, die Welt in ihrem letzten Grunde ergreifendes und den Geist in seinem innersten Wesen befriedigendes Ganzes der Erkenntniss zu gewähren. „Ich wünsche, sagt er in der Vorrede zu dem vorliegenden Werke, ein für allemal ausgesprochen zu haben, dass ich die reine Vernunftwissenschaft für das höchste Gut des Menschen halte.“ Sein Vertrauen aber in die Kraft der Vernunft stellt sich selbst als Resultat wissenschaftlicher Forschung dar und zwar einer zwiefachen, einer erkenntnisstheoretischen und einer historischen. Wenn er daher auch mit einer Zuversicht, welche zu dem schwerwiegenden Erfahrungen entsprossenen allgemeinen Misstrauen unserer Zeit gegen die Leistungsfähigkeit der reinen Vernunft in starkem Gegensatze steht, den Gedanken eines systematischen Ganzen der Erkenntniss, das dem praktischen Geiste nicht minder werthvoll sei als dem theoretischen, zur Richtschnur seiner Forschung macht, so verkennt er doch keinesweges die berechtigten Ansprüche, welche die heutige Wissenschaft den letzten grossen Gedankenbewegungen gegenüber geltend gemacht hat; nur dass er, wie es dem Philosophen ziemt, die Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit mit denen vieler Jahrhunderte in Verbindung setzt und den fruchtbaren Gehalt und die bleibende Bedeutung aller erst denkend herauszuarbeiten sucht. Dieser in seiner theoretischen Philosophie herrschende Sinn durchdringt auch seine praktische.

Der vorliegende Band giebt einen Ueberblick über das ganze System. Der Verf. weist nämlich der praktischen Philosophie die Aufgabe zu, die Geister über den Zweck des Daseins und die entsprechenden Mittel aufzuklären. Die Beantwortung dieser Frage aber ist ihm abhängig von der Erkenntniss des Grundwesens des Menschen. „Denn die Begriffe Wesen und Zweck hängen zusammen. Das Wissen aber um das Grundwesen des Menschen hat das Wissen um die Möglichkeit und um die Grenzen der menschlichen Erkenntniss überhaupt zur Voraussetzung. So setzt die Ethik die Metaphysik und die Erkenntnisslehre voraus“ (S. 3). Der Verf. beginnt darum sein Werk mit einer Uebersicht über jene beiden Disciplinen. Er schliesst es ferner mit einem „Recapitulation“ betitelten Abschnitte, der mehrfache Ergänzungen enthält. Demnach wird auch unser Bericht mit einem Blicke auf die erkenntnisstheoretisch-metaphysische Grundlage des Systems zu beginnen haben.

Die Schmid'sche Erkenntnisslehre ist vorwiegend phänomenologischen Charakters. Sie giebt eine Darstellung des Entwickelungsganges des theoretischen Bewusstseins von seinem ersten Acte, der Erzeugung der Einzelvorstellung eines äusseren sinnfälligen Gegenstandes, bis zu seiner Vollendung in der Aneignung der realen Principien. Obwohl die Erfahrung dabei durchgängig zu Hülfe genommen ist, bildet doch eine Deduction den eigentli-

chen Nerv der Entwickelung, eine Deduction nämlich aus dem Begriffe des Geistes als eines leidend-thätigen Principes. Der Erkenntnissprocess beginnt danach mit dem vorwiegend leidenden und endigt mit dem vorwiegend thätigen Verhalten des Geistes. Auf jeder Stufe wird sich der Geist seines Leidens bewusst, reagirt gegen dasselbe und gewinnt so die höhere Stufe, bis er in dem Bewusstsein seiner Gottgehörigkeit sein Ziel erreicht. Als Grundnormen des theoretischen Geistes ergeben sich aus der Analyse des Erkenntnissprocesses: Causalität, Verneinung und Bejahung und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. Das Causalitätsprincip ist das Mittel, durch welches der Geist zu den realen Principien vordringt, rücksichtlich der andern Normen steht der Verfasser auf dem Boden der formalen Logik. Die Deduction (das Wort im Sinne Kant's genommen) des Causalitätsprincipes ist danach der eigentliche Kern dieser Erkenntnisslehre. Sie nimmt einen an die Cartesianische Philosophie erinnernden Weg. Zum Wissen um sich selber, heisst es, gelange der theoretische Geist dadurch, indem er zuerst alle Wirklichkeit und schliesslich seine eigene verneine, dann aber die Verneinung seiner selbst als seine eigene Wirkung und, da die Wirkung unverneinbar, sich als das wirklich Wirkende fasse. Könne aber der Geist die eigene Wirklichkeit als causales Princip nur durch Reflexion vermittelst der Causalitätsnorm gewinnen, so könne er selbstverständlich jedes andere reale Princip nur auf dieselbe Weise erfassen (S. 21—23).

Ich muss indessen bekennen, mich nicht von der Richtigkeit dieser Deduction überzeugen zu können. Von der Selbstverneinung des Geistes auf die Wirklichkeit desselben als Dinges an sich zu schliessen, scheint mir nicht erlaubt. Ich halte daran fest, dass das Causalitätsverhältniss nur zwischen Erscheinungen stattfindet. Offenbar unrichtig ist es, dass die Causalitätsnorm erst in der Forschung nach den der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden realen Principien seine Anwendung finde. Dies geschieht nicht nur schon in der empirischen Wissenschaft, sondern schon vor aller Wissenschaft, ja ich bin mit Schopenhauer der Ansicht, dass schon die Erkenntnissthätigkeit der Thiere dieser Norm sich bedient. Angenommen ferner, der Geist erfasse sich selbst vermittelst der Causalitätsnorm als reales Princip, so folgt nicht, dass noch nach andern Richtungen hin von dieser Norm einen transscendentalen Gebrauch zu machen erlaubt sei. Denn wenn auch ohne die Causalitätsnorm, zu realen Principien vorzudringen, unmöglich ist, so ist doch nicht erwiesen, dass es mit dieser Norm möglich sei. Endlich auch dieses zugegeben, vermisse ich in der Schmid'schen Erkenntnisslehre, die er selbst gelegentlich eine Kritik der reinen Vernunft nennt, die Lösung des Problems, welches schon in Kant's Kritik der reinen Vernunft den Mittelpunkt bildet, — eines Problemes, welches in Erkenntnisslehren phänomenologischen Charakters durchweg nicht zur gehörigen Geltung kommt.

Es ist dies das Problem, wie überhaupt eine Erweiterung un-

serer Erkenntnisse möglich sei, wie aus Gegebenem ein Nicht-Gegebenes abgeleitet werden könne, oder, wenn man jenes als Erkenntnissgrund und dieses als Folge bezeichnet, wie Gründe und Folgen überhaupt zusammenhängen (nach Herbart's Ausdruck). Es handelt sich darum, den synthetischen Verstandesgebrauch gegenüber dem stets vorauszusetzenden, unkritisirbaren analytischen, dem er zu widersprechen scheint, zu rechtfertigen. Kant zeigte, dass aus dem analytischen Verstandesgebrauche selbst der synthetische sich deduciren, d. h. seiner Befugniss oder seinem Rechtsanspruche nach sich begründen lasse, indem die Urtheile durch ihre blosse Form *a priori* den Erkenntnissinhalt synthetisch bestimmten. Eine derartige innere Beziehung zwischen der synthetischen Norm der Causalität und der analytischen des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, durch welche die Anerkennung der Metaphysik zu einer Consequenz der Anerkennung der Logik gemacht würde, finde ich bei Schmid nicht. Denn dass er sie etwa dadurch habe herstellen wollen, dass er die Erkenntniss der Realität des Geistes durch die Causalitätsnorm zugleich als eine Verneinung der Verneinung darstellt, will ich nicht annehmen. Er entdeckt, dass der Geist nur durch Anerkennung der Causalitätsnorm zu realen Principien gelangen könne und stellt dieselbe dann dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten als einer zweiten Grundnorm zur Seite. Aber wie denn derselbe Geist, dem die formale Denknothwendigkeit (ausgedrückt durch den analytischen Grundsatz vom ausgeschlossenen Dritten) innewohnt, zugleich von einer materialen Denknothwendigkeit (ausgedrückt durch den synthetischen Grundsatz der Causalität) geleitet werden könne, wie überhaupt eine Denknothwendigkeit anders als formal sein könne: diese Frage bleibt unerörtert.

Der letzte Schritt der Schmid'schen Erkenntnisslehre ist zugleich der erste seiner Metaphysik. Durch die Erkenntniss des Geistes als realen Principes ist die psychologische Idee als constitutive nachgewiesen. Ein Gleiches mit der kosmologischen nnd der theologischen zu thun, bleibt der Metaphysik vorbehalten. Die Argumentation stützt sich auf den Satz, dass der Geist zwar reales Princip sei, nicht aber schlechthinnige Selbstständigkeit, vielmehr bedingte Selbstständigkeit, ein leidend-thätiges Wesen, wie es schon in der Erkenntnisslehre vorausgesetzt wurde. Ein leidend-thätiges Wesen nun soll andere derselben Art voraussetzen als Ursache seines Leidens. Dieser Gedanke ferner fordert ein trennendes, unterscheidendes Mittel, die Materie, und daraus ergiebt sich, dass die leidend-thätigen Wesen Einheiten von Verinnerung und Veräusserung, von Materie und Geist sein müssen. Das Leiden ist jedoch durch diese Vielheit von Halb-Substanzen, wenn ich so sagen darf, noch nicht erklärt. Nicht die Materie kann die primitive Ursache des Leidens sein; die Determination muss im Grundwesen des denkenden Princips liegen. Dieses ist also nicht im Gegensatze zur Materie schlechthinnige

Selbstständigkeit, sondern einem Andern gehörig, welches schlechthinnige Selbstständigkeit ist. Also nicht, weil es mit Materie verbunden ist, ist es abhängig, sondern weil es abhängig ist von einem schlechthin Ersten ist es mit Materie verbunden. Die schlechthinnige Selbstständigkeit nun ist die Substanz ohne Determination, ohne Weise, ungetrübte ruhige Identität: Gott. Das Andere ist nicht Substanz, sondern Existenz, Erhebung vom Leiden zur Selbstständigkeit.

Soweit hat Schmid's Lehre, wenn auch nicht seine Argumentation, mit derjenigen mancher anderen Philosophen viel Verwandtes. Ihre Originalität liegt vorzugsweise in der Bestimmung des Verhältnisses des leidend-thätigen Wesens oder der Existenz zur schlechthinnigen Selbstständigkeit oder Substanz. Er bezeichnet dieses Verhältniss mit dem Worte Zufälligkeit. Sehen wir, was darunter verstanden werden soll!

In der „Recapitulation" finden wir es in folgender Weise angegeben (S. 430). Von der Substanz muss sowohl Zweckthätigkeit als Determination ausgeschlossen werden. Die Welt kann darum weder als causale Setzung noch als Modus derselben bestimmt werden. Da sie aber die Substanz voraussetzt, so bleibt nur die Bestimmung übrig, dass sie lediglich durch die Wirklichkeit Gottes wirklich, d. h. dass sie ein zufälliges Wesen ist, Accidens Gottes.

Der einleitende Abschnitt über die Metaphysik sagt (S. 307 §. 33): „Da es (das leidende Wesen, die Welt) ontologisch nicht voraussetzungslos, das heisst, schlechthinnige Selbstständigkeit ist, weil es leidet, sich auch nicht als Weise der absoluten Selbstständigkeit bestimmen kann, denn die Substanz hat keine Weisen; so bleibt nichts übrig, als sie als ursachlos seiend, also zufällig in diesem Sinne des Wortes zu bestimmen. Das ist aber offenbar das grösste Leiden. Denn dieser ontologischen Bestimmung zu Folge ist das Leiden Verneinung von Seite des absoluten Seins, weil neben der schlechthinnigen Selbstständigkeit, welche Alles ist, nichts sein soll. . . . Da das Leiden von der Wirklichkeit der Substanz abgeleitet wird, so ist der Ausweg, dass das leidende Wesen sich als ein der Substanz zufallendes, also zufälliges in diesem Sinne des Wortes, bestimmt. . . . So liegt also in der Zufälligkeit für den theoretischen und praktischen Geist die Befreiung vom grössten Leiden."

§. 35 fährt sodann fort: „Das leidende Wesen, als relative Beziehung der schlechthinnigen Affirmation sich bestimmend, ist dieser so nahe gerückt, dass es sich von derselben ableiten kann." Das leidende Wesen könne nicht zum Wesen der Substanz gehören, denn die Substanz sei schlechthin frei vom Leiden. Auch nicht zur Erscheinung der Substanz könne es gehören, denn da in der Substanz schlechthinnige Identität herrsche, so seien Wesen und Erscheinung identisch. Es bleibe also nur übrig, das leidende Wesen als unwesentlichen Schein der Erscheinung der Substanz zu bestimmen. „Sie ist hiernach nicht zufällig in der Bedeutung

der schlechthinnigen Ursachlosigkeit, aber zunächst daran, das heisst, sie gehört nicht zum Wesen und zu der Erscheinung des nothwendigen Seins, sie kann sein und kann nicht sein; ihre Wirklichkeit ist für die Substanz schlechthin gleichgültig mit dem Gegentheile, sie ist gleichgültiger Reflex der Substanz. Die Substanz ist nur für das leidende Wesen Nothwendigkeit, wie das Brod für den Hungrigen; aber der Substanz ist die Wirklichkeit der Welt schlechthin gleichgültig, wie ein Schattenbild im Wasser. . . . Da er (Gott) also weder ihre (der Welt) Wirklichkeit noch ihre Nichtwirklichkeit wollen konnte, so hat ihre Wirklichkeit mit dem Wollen also Wesen Gottes gar nichts zu thun; in dieser Beziehung ist sie zufällig, das heisst ursachlos. Sie setzt aber als leidendes Wesen ontologisch und teleologisch Gott voraus, sie ist nicht voraussetzungslos, das heisst ur-sachlos, sie ist nicht zufällig, das heisst: nicht ohne Ur-sache."

Mir scheint, dass der Verfasser sich hier mit der unmöglichen Lösung eines irrthümlich erdachten Problems abmühe. Die Substanz soll schlechthinnige Identität, ohne Zweckthätigkeit, ohne Determination, ohne Erscheinung sein. Angenommen nun, es sei noch etwas ausser dieser Substanz denkbar, so ist es doch schlechthin unmöglich, dieses mit der Substanz in irgend welchen realen Zusammenhang zu bringen. Ist es das Wesen eines Dinges *A*, schlechthin für sich zu sein, so sind alle Bemühungen vergebens, ihm eine Beziehung zu einem andern Dinge *B* anzuheften, welchen Namen man derselben auch geben möge, ob Causalität oder Accidentalität oder Zufälligkeit. Und umgekehrt, denke ich zwischen zwei Dingen (Begriffsinhalten) eine Beziehung, so müssen beide in gleicher Weise an der Relation theilnehmen und nicht kann die ganze Relation dem einen Gliede zugerechnet werden. So findet denn die alte Kluft zwischen der absoluten Substanz und den bedingten einzelnen Modis in diesem Monotheismus ebensowenig eine Brücke wie im Pantheismus Spinoza's. Gott und Welt stehen sich in ihm so fern wie das Eins der Eleaten und die bunte Vielheit der Dinge. Ich kann durch ihn zu keiner andern Vorstellung von der Welt gelangen, als der eines hässlichen Fleckens, den die Substanz, obwohl ihr Wesen ungetrübte Identität ist, an sich hat, den sie sich nicht selbst gegeben hat, sondern von Ewigkeit her an sich vorfindet, und der zwar der Substanz als der Unterlage, welche befleckt wird, bedarf, also der blossen Existenz nach von der Substanz abhängig ist, aber in dem, was er ist, ebenso absolut ist wie die Substanz selbst.

So widerlege man, wird der Hr. Verfasser sagen, meinen Nachweis der Denknothwendigkeit der absoluten Substanz. Es ist wahr, seine Gedankenoperationen bestechen durch ihre Leichtigkeit, Sicherheit und Consequenz. Aber zwingend sind sie nicht. Wir werden fortwährend mit der Behauptung, so sei es denknothwendig, ich möchte sagen eingeschüchtert. Aber sehen wir näher zu, so finden wir, dass dieser Denknothwendigkeit ein wesentliches In-

grediens fehlt: die Denkmöglichkeit. Ich erwähnte es oben im Allgemeinen, dass der Verfasser, obwohl — wenn ich mich der Kürze halber so ausdrücken darf — auf den Pfaden der hohen Speculation wandelnd, doch den berechtigten Ansprüchen unserer Zeit an die Methode Rechnung trage. Ohne dies zurückzunehmen muss ich doch eines Anspruches erwähnen, der nicht genügend berücksichtigt zu sein scheint. Es ist dies der Anspruch, keinen philosophischen Begriff in Anwendung zu bringen, in welchem nicht ein bestimmter, in sich klarer und widerspruchsloser Inhalt nachgewiesen und dem Leser zugänglich gemacht wäre. Manche Begriffe der Schmid'schen Metaphysik, wie die des ausgedehnten Wesens als des die einzelnen Individuen unterscheidenden Mittels, der Einheit von Materie und Geist, der absoluten Substanz als ruhiger ungetrübter Identität, schlechthinniger Selbstständigkeit, Thätigkeit und νόησις νοήσεως, vor allem aber der Begriff der Welt als unwesentlichen Scheines der Erscheinung der Substanz scheinen mir noch nicht diejenige Bearbeitung gefunden zu haben, welche von den Grund- und Ecksteinen eines philosophischen Systems gefordert werden darf. Mir geht beim Operiren mit ihnen an einigen Punkten das Denken aus, und die vorgehaltene Denknothwendigkeit bringt es nicht wieder in Bewegung.

Welche Ethik haben wir nun wohl auf der Grundlage dieser Metaphysik zu erwarten? Ich meine streng genommen gar keine. Die jenseitige Substanz, welcher die Welt so gleichgültig ist „wie ein Schattenbild im Wasser“, kann dem Menschen unmöglich eine Verpflichtung auferlegen. Ebensowenig ist ersichtlich, wie ihm aus sich selbst oder aus der Gemeinschaft mit andern leidenden Wesen eine solche entspringen könne. Das Sollen bleibt im Mechanismus der Welt, in dem natürlichen Verlaufe der Dinge ganz unerklärt; es findet keinen Platz im Sein. An sich selbst kann folglich einer Handlung kein Werth zukommen, sondern nur in Beziehung auf das mit ihr verbundene oder durch sie erzielte Wohlsein. Soll unter diesen Umständen doch noch von einer Ethik die Rede sein, so muss dieselbe den Charakter einer Physik der menschlichen Handlungen annehmen, auf den eigenthümlichen Gesichtspunkt aber, welchen das gewöhnliche Bewusstsein durch die Trennung der Begriffe des Guten und des Angenehmen bezeichnet, verzichten. Sie kann nur darauf ausgehen, als reine Wissenschaft den Causalnexus der menschlichen Handlungen auseinanderzulegen, und als angewandte zu lehren, unter welchen Bedingungen derselbe dem ersehnten Ziele, dem vollendeten Wohlsein, entgegenführe. Ob diese Bedingungen mit demjenigen, was man gemeiniglich einen tugendhaften Lebenswandel nennt, übereintreffen oder nicht, ist *a priori* nicht einzusehen; thun sie es aber im Allgemeinen oder auch immer, so erhalten sie doch darum nichts von dem Glanze, mit dem die Menschen stets die Tugend geschmückt gesehen haben.

Zum Glück verknüpft unser Verfasser seine Ethik noch weniger

enge mit seiner Metaphysik, als Spinoza es that, bei dem die Wärme des sittlichen Gefühls und die Grösse der Gesinnung erst gegen das Ende in dem *amor dei intellectuosus* hervortritt. Schmid weiss, wie wir sogleich sehen werden, seine Metaphysik höchst fruchtbar für die Ethik zu machen, und auf den ersten Blick möchte man eine vollendete Consequenz vermuthen. Aber es ist doch ein der Grundlage des Systems fremder Gedanke, der die Metaphysik erst befruchtet, und ihm haben wir es zu verdanken, dass ein tief-ernster Ton, eine hohe sittliche Würde diese Ethik durchdringt und nichts ihr ferner liegt, als ein System von Regeln niedriger Lebensklugheit geben zu wollen.

Schmid verfährt nämlich insofern consequent, als er den Egoismus zur Triebfeder aller Handlungen macht. Aber er unterscheidet einen niederen und einen höheren Egoismus und schreibt diesem Verhältnisse des Niederen zum Höheren unbewusst jenen ethischen Charakter zu, welcher von einer Metaphysik wie die seinige aus dem Systeme ausgeschlossen wird. Denn jener höhere Egoismus erscheint nicht darum als ein höherer, weil er mehr Egoismus wäre, also durch eine quantitative Steigerung entstände, sondern er wird nach einem dem Begriffe des Egoismus an sich fremden Maasse bestimmt, nach dem Maasse des inneren Werthes. Diese Werthbestimmung, welche den höheren Egoismus vom niedern qualitativ unterscheidet, ist der fremde Gedanke, durch welchen erst Leben in Schmid's Ethik kommt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass wir, um Gutes thun zu können, unser gutes Handeln müssen geniessen können oder doch einer Unlust, die aus der Unterlassung folgen würde, aus dem Wege gehen. Aber daraus folgt nicht, dass die Vorstellung der durch gute Handlungen zu erzielenden Lust das Motiv derselben sein müsse. Die Erfahrung lehrt, dass die Lust aus dem Guten quantitativ unter derjenigen, welche aus der Unterlassung sich ergeben würde, stehen und gleichwohl vorgezogen werden kann und dass eine solche Wahl, weit entfernt als unvernünftige getadelt zu werden, des Beifalls der Besten gewiss ist. Die Erfahrung lehrt, dass sittliche Vergehungen Anderer Abscheu und Entrüstung in uns hervorrufen, Gefühle, die nicht mit denjenigen verwechselt werden können, mit welchen wir etwa Jemanden sein Tagewerk auf eine thörichte Weise angreifen sehen. Die Erfahrung lehrt, dass wir uns selbst und Andern die Zumuthung stellen, tugendhaft zu handeln und zwar nicht der Folgen wegen, sondern um des Charakters der tugendhaften Handlungen selbst wegen. Und Schmid's Ethik selbst bestätigt diese Erfahrungen durch den Ton, mit welchem sie ihre Vorschriften verkündet und deren Anerkennung und Befolgung von allen Menschen verlangt, da sie dieselben doch höchstens als vortreffliche Mittel zum Glücke anrathen dürfte. Gewiss, die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins beruhen auf der Vorstellung eines Sollens, eines heiligen Gebotes, die nicht mit der Vorstellung eines zu erzielenden Wohlseins zusammenfällt.

Und wenigstens diese Vorstellung muss jede Ethik als wesentlichen Factor in den Thatsachen der sittlichen Welt in Betracht ziehen, sollte sie auch dahin gelangen, ihr jede objective Bedeutung abzusprechen. Es lässt sich denken, dass eine Ethik, um dem Probleme des Gegensatzes von Sein und Sollen, von Nothwendigkeit und Freiheit aus dem Wege zu gehen, den nackten Egoismus als das einzig vernünftige Princip aufstelle, dass derselbe aber factisch das einzige Princip sei, darf keine auf dem Boden der Thatsachen stehende Ethik behaupten, factisch ist das Pflichtbewusstsein ein mächtiges Motiv. Schmid's Ethik steht, wenn ich mich so ausdrücken darf, mit dem einen Fusse auf dem Boden der Thatsachen, indem sie den höheren Egoismus factisch, wenn auch unbewusst, qualitativ vom niedern unterscheidet, mit dem andern auf dem seiner Metaphysik, indem sie den Egoismus zur einzigen Triebfeder macht und darum nur die Möglichkeit eines quantitativen Unterschiedes zwischen höherem und niederem Egoismus lässt. Weder die Thatsachen noch die Metaphysik kommen darum zur vollen Geltung. —

Wenden wir uns, das, was der Verfasser über die Analogie des empirischen Processes der Offenbarung des theoretischen und der des praktischen Geistes und über das Verhältniss von Denken und Wollen sagt, überschlagend, sogleich zu seiner Bestimmung des obersten ethischen Princips! Er schliesst sich denen an, welche das Wesen der Sittlichkeit in der Verwirklichung der Idee des Menschen erblicken. (Wie freilich ein Mensch der Idee des Menschen unangemessen sein könne und wie überhaupt an ein Wesen das Gebot ergehen könne, seiner Idee gemäss zu sein, vermag nach dem oben Bemerkten Schmid's Metaphysik nicht zu beantworten.) Diese Bestimmung muss nun dadurch ausgeführt werden, dass die Idee des Menschen angegeben und in ihre einzelne Momente zerlegt und daraus der Inhalt des Sittengesetzes gewonnen wird. Das oberste Princip, sagt unser Verfasser in diesem Sinne, muss dem Grundwesen und dem Zwecke des Geistes entsprechen. Als das Grundwesen des Geistes aber hat sich die Zufälligkeit ergeben, und daraus folgt, dass sein Zweck ist, die theoretische Bestimmung der Zufälligkeit auch praktisch zu bethätigen. „Sei mit Wissen und Willen ein zufälliges Sein" heisst demnach das oberste ethische Princip (§. 51), welches zugleich ein formales und reales, ein gegenständliches und innerliches, ein allgemeines und besonderes ist (§. 56). Die Inhaltsentwickelung findet zunächst in freierer Weise unter verschiedenen Gesichtspunkten statt. Zuerst knüpft sie an das im allgemeinen Gesetze verlangte Verhältniss von Denken und Wollen an (§. 53). Ein anderer Paragraph hält sich an dem im Begriffe der Zufälligkeit gesetzten Verhältnisse des Allgemeinen und Besonderen und findet in dem ethischen Principe die Bestimmung, dass ebensowohl die Dependenz des Besonderen vom Allgemeinen wie die Selbstständigkeit des Besonderen bejaht werde (§. 54). Die streng systematische Entwickelung

knüpft an die drei metaphysischen Ideen an und stellt ihnen drei entsprechende ethische gegenüber. Die „Recapitulation" sagt hierüber (XXXIII): „Durch die Bestimmung Zufälligkeit wird nicht bloss das Grundwesen, sondern auch der Zweck der Welt und des individuellen Geistes aus Gott begriffen. Aus den drei Ideen ergeben sich die drei Zweckbegriffe: Selbstständigkeit aus der psychologischen, Zusammengehörigkeit aus der kosmologischen und Gottgehörigkeit aus der theologischen Idee. Somit wird die Wissenschaft um das Seiende die Grundlage für die Wissenschaft um den Zweck und die Mittel, denselben zu erreichen. Es liegt am Tage, dass der Erkenntniss entsprechend die Erreichung des Zweckes in der Verwirklichung der genannten drei Ideen besteht."

Man kann, wie wir es gethan, der Metaphysik Schmid's in Hauptpunkten seine Zustimmung versagen und doch die Wahrheit und Fruchtbarkeit seines ethischen Princips anerkennen. Im Begriffe der Zufälligkeit des Menschen liegen zwei negative Bestimmungen, von deren Richtigkeit die Mehrzahl unserer Denker überzeugt sein wird und deren Bedeutung für die Ethik Schmid klärlich dargethan hat. Sie sind es auch, deren er sich bei seiner Deduction vorzugsweise bedient. Das Princip der Zufälligkeit schliesst nämlich auf der einen Seite die Weltansicht aus, welche Schmid als Substanzen-Pluralismus bezeichnet, auf der andern diejenige, die er Panlogicismus nennt. Der Substanzen-Pluralismus hält sich bloss an die Selbstständigkeit des individuellen Geistes, er verabsolutirt ihn, macht ihn selbst zu Gott*), während der Panlogicismus in der Abhängigkeit vom Absoluten das Wesen desselben sieht und ihn zu einem blossen in sich haltlosen und vorüberschwindenden Modus der Substanz herabsetzt. Beide Ansichten, führt Schmid aus, lassen keine Ethik zu; sie entziehen der Rechts-, Sitten-, Religions- und Erziehungslehre den einzig möglichen Boden. Ist dies aber nachgewiesen — und dies ist meines Erachtens Schmid gelungen — so folgt, dass aus dem Begriffe des Geistes als eines weder absolut selbstständigen noch absolut abhängigen, sondern zur Erarbeitung der höchst-möglichen Selbstständigkeit bestimmten Principes auch ein positiver Gehalt für die Ethik zu erzielen sein muss. Auch hierfür ist die vorliegende Ethik ein Beweis. Nicht für alle ihre Entwickelungen wird sie indessen Zustimmung erwarten dürfen. Der monotheistische Standpunkt führt auch zu sehr bedenklichen ethischen Consequenzen. Ist die ungetrübte ruhige Identität, die reine Thätigkeit, die Leidenslosigkeit und Insich-Abgeschlossenheit, wie sie dem Gotte dieses Monotheismus beigelegt wird, das Ideal, welches dem Menschen vorschwebt, wenn er auch auf dessen völlige Erreichung verzichten muss und soll, so ergiebt sich für die sittliche Thätigkeit eine in hohem Grade vorwiegende negative Tendenz. Gott möglichst ähnlich zu werden, möglichst bedürfnisslos zu sein, sich möglichst in sich selbst zurückzuziehen

*) Die äusserste Consequenz hat in dieser Beziehung M. Drossbach in dem oben von J. Frauenstädt besprochenen Buche gezogen.

und den Zusammenhang mit der Welt als Quelle der Leiden zu verneinen, muss dem Menschen als höchstes Ziel erscheinen. So finden wir denn in der That bei unserem Verfasser ein starkes Hinneigen zu schopenhauerisch-buddhaistischer Gesinnung. Ich setze einige charakteristische Stellen hierher.

„Die gemeine Erfahrung lehrt, dass Menschen auf Grund der Selbstständigkeit nicht nur den Trieb der Selbsterhaltung auf das kleinste Maass beschränkt und die Lebensmittel nur wie Arzneien gebraucht, sondern auch den andern geholfen haben, den Kampf um das niedere Dasein zu erleichtern. So wird die Qual des Erdendaseins durch den Hunger Unterlage und Mittel zur Erreichung des Zweckes, nämlich der Realisirung der Idee der Selbstständigkeit. Der Genuss macht gemein, die Entbehrung adelt und bringt näher zu Gott, dem schlechthin Unbedürftigen.“ (S. 71.)

„Diese nothwendige Verneinung des Willens zum sinnlichen Dasein in Folge der Erkenntniss ergiebt sich denknothwendig mit der Grundbestimmung des Menschen als eines zufälligen Wesens im höchsten Sinne und sogar im gemeinen Sinne des Wortes. Was das letztere angeht, so ist klar, dass wenn der Mensch zwecklos weil ursachlos ist, die latente Harmonie, von welcher Heraklit spricht, besser als die offenbare ist. So ist Buddha's und Schopenhauer's praktische Lehre und ihre Grundbestimmung des Menschen als eines im letzten Grunde zufälligen Wesens consequent. Das erstere anlangend, so ist ersichtlich, dass wenn der Mensch ein zufälliges Wesen im höchsten Sinne des Wortes ist, die Bejahung der reinen Thätigkeit sein Zweck, somit die Bejahung des Leidens wider den Zweck ist, welche Bejahung des Leidens mit der erwachten Einsicht verneint werden muss. Um der Gottgehörigkeit willen, welche Bejahung der reinen Thätigkeit ist, verneinen die monotheistischen Christen die Begierde nach dem sinnlichen Dasein, den Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb. Der Christ und Buddhist kommen in dieser Verneinung zusammen, obgleich ihre Grundbestimmungen gegensätzlich, wenn auch dem Worte nach identisch sind. Beide haben die Grundbestimmung Zufälligkeit, der Christ im höchsten, der Buddhist im gemeinen Sinne.“ (S. 72, 73.)

„Die Sehnsucht nach reiner Thätigkeit lebt den Tod des Triebes nach der Zeugung und niederen Selbsterhaltung. Die Königin der Blumen ist unfruchtbar wie der Orden der Essäer, dem gemeinen Auge unnatürlich, aber vom Standpunkte der Ewigkeit aus angesehen, dem Zwecke des Daseins entsprechend, in reiner Thätigkeit der Sonne hingegeben, ohne Leiden. In der Empfindung des Leidens, welche mit der Selbsterhaltung gegeben ist, sagt Empedokles, dass er geweint habe, wie seine Lippen zum ersten Male die verfluchten Speisen der Erde berührt haben; auch verbietet er die Fortpflanzung, und der Essäer, diese reine Menschenrose, verbirgt die Pudenda hinter einer Schürze vor der Sonne, wenn er seine Nothdurft verrichtet und verscharrt mit der Hacke den

Unrath, damit ihn die Sonne nicht sehe. Denn die Nothdurft hängt mit den Leiden des Geistes, der reine Thätigkeit will, zusammen.“ (S. 73.)

„Wie Gott ein isolirter heiliger Geist ist, so soll auch der concrete praktische Geist ein möglichst isolirter heiliger unantastbarer Geist sein.“ (S. 87.)

Bei Betrachtung der Metaphysik wurde bereits bemerkt, dass ein Widerspruch darin liege, Gott einmal als die in ungetrübter Identität vorhandene Substanz, sodann als Ur-Sache des abhängig-selbstständigen Wesens und seines Leidens zu bestimmen. Dieser Widerspruch macht sich auch in der Ethik geltend. Insofern nämlich Gott als absolute Selbstständigkeit betrachtet wird, muss der Geist, um ihm möglichst ähnlich zu werden, sein Leiden abzuwerfen suchen, und da dieses Leiden mit der Vielheit der abhängig-selbstständigen Wesen zusammenhängt, so muss der Geist die Idee der Zusammengehörigkeit verneinen. Auf der anderen Seite aber hat auch diese Vielheit ihre Ur-Sache in Gott, und sie verneinen hiesse Gott verneinen. Mithin muss die Idee der Zusammengehörigkeit auch bejaht werden. Das führt nun zu unsicheren Bestimmungen. Die negative Seite im Verhalten des Menschen zur Welt wird von Schmid, wie aus obigen Beispielen erhellt, stark betont. Aber er kann auch die positive nicht entbehren, namentlich nicht in den gleich zu betrachtenden Anwendungen seines ethischen Principes. Ein festes Maass, in wie weit die Idee der Zusammengehörigkeit bejaht und in wie weit sie verneint werden soll, findet sich nicht. Die Aushülfe, dass der Geist in der Zusammengehörigkeit und der damit verbundenen Abhängigkeit ein Mittel zur Erreichung der höchst-möglichen Selbstständigkeit erblicken und sie darum bejahen solle, ist nur eine scheinbare. Denn es ist ein Widerspruch, sich der Welt als Mittels zu bedienen, um sich von der Welt zu befreien, und ferner diese Befreiung nur soweit treiben zu wollen, als gleichsam die Dankbarkeit für den Beistand der Welt in diesem Befreiungskampfe gestattet.

Von den acht Büchern der vorliegenden Ethik haben wir uns bisher mit dem ersten, die erkenntnisstheoretische und metaphysische Grundlegung enthaltenden, dem zweiten, vom praktischen Geiste im Allgemeinen handelnden, und ein wenig mit dem achten, der Recapitulation, beschäftigt. Wir haben nun noch einen Blick auf die einzelnen Zweige zu werfen, in welchen sich die philosophische Ethik entfaltet, und welche in den Büchern III—VII. behandelt werden. Das siebente, umfangreichste Buch, welches historische Begründungen und Beleuchtungen bringt, begnüge ich mich, zu ernster Lectüre zu empfehlen.

Die Rechtslehre leitet zunächst aus dem Begriffe des praktischen Geistes dessen Grundrechte ab, „welche ihm angeboren sind wie der Leib.“ 1) der Mensch hat ein Recht auf Selbstständigkeit, denn Auswirkung der selbstständigen Besonder-

heit ist der Zweck der Individualisirung. Dieses Recht setzt die entsprechende Macht voraus. Macht und Recht sind Wechselbegriffe mit gleichem Umfange. Daraus könnte man folgern, dass der Geist auf seiner niedersten Daseinsweise, überhaupt der ohnmächtige Geist kein Recht habe. Allein die Macht fällt hier dem Allgemeinen zu, welches das Recht des ohnmächtigen Geistes wahren muss. Da das Allgemeine nur im Concreten Dasein hat, so wahrt es mittelbar sein eigenes Recht durch die Wahrung des Rechtes des Individuums. Mit dem Rechte auf Ausübung der Selbstständigkeit ist auch die Pflicht dazu gesetzt. 2) der Mensch hat ein Recht auf Zusammengehörigkeit, denn diese ist ein Mittel zur Erreichung seines Zweckes, höchste Selbstständigkeit zu werden. Bis er selbst die dem Rechte entsprechende Macht entwickelt hat, hat das Allgemeine dieses Recht zu wahren. So hat das ohnmächtige Kind ein Recht auf Anerkennung als Familienglied und auf Erziehung. So hat jeder praktische Geist das angeborene Recht auf praktische Anerkennung als Glied des Organismus. 3) der Mensch hat ein Recht auf Gottgehörigkeit, denn als ein zufälliges Wesen ist er von Haus aus Gott gehörig. Er hat also ein Recht auf Religionsfreiheit und die entsprechende Pflicht, dieses Recht zu wahren und zu vertheidigen, ferner, wenn er die Macht hat, auch das Recht, die Idee der Gottgehörigkeit auf Grund der Zusammengehörigkeit zu realisiren, d. h. religiöse Organismen zu gründen.

Der Verfasser geht sodann die concreten Verhältnisse durch, in welchen sich diese Grundrechte geltend machen. Besonders eingehend wird behandelt „das Problem des Staatsrechtes: einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereinigt sind“. Das Gemeinwesen, heisst es, ist zwar zunächst Erzeugniss der Nothwendigkeit, „in weiterer Folge aber wird es Product der freien Verständigung der Menschen, jedoch in der Weise, dass die Freiheit immer nur eine Nothwendigkeit höherer Ordnung bleibt, indem der individuelle Wille nur eine Weise des allgemeinen Willens ist, welcher mit unüberwindlicher Macht dem zu erreichenden Zwecke zuarbeitet. Hierdurch ist das Problem gelöst ..... darum kann in dem Rechtsleben der Menschen der Privatwille oder der gemeinsame nur vorübergehend übergreifend sein. Die Ideen der individuellen Selbstständigkeit und der Zusammengehörigkeit sind von gleicher ontologischer also auch rechtlicher Dignität und daher Macht, daher wird mit unüberwindlicher Nothwendigkeit die praktische Verneinung eines Gegentheils vom andern praktisch verneint und zwar so lange, bis die Harmonie zwischen dem Privatwillen und dem gemeinsamen hergestellt ist. Dieser Process, durch welchen die höchste Synthese hergestellt wird, ist im letzten Grunde weder von dem Privatwillen noch von dem gemeinsamen abzuleiten, sondern von dem über beiden stehenden Willen des Weltgeistes, welchem das Gesetz der Harmonie immanent ist, das ihn zur Erreichung des Zweckes treibt“ (S. 117).

Die Gerechtigkeit ist nach dem Verfasser die Voraussetzung der Sittlichkeit; sie ist die Bedingung der Möglichkeit des Zusammenlebens der Menschen und somit der Daseinsweise, welcher die sittliche Thätigkeit zu ihrer Grundlage bedarf. So schliesst sich an die Rechtslehre die Sittenlehre. Die Gerechtigkeit ist zunächst nicht Sache der individuellen Freiheit, sondern der Nothwendigkeit. Die Möglichkeit der Sittlichkeit dagegen beruht in „dem klaren Wissen um den Zusammenhang der That mit dem thätigen Principe einerseits und anderseits dem klaren Wissen um den Zusammenhang der That mit dem klar gewussten Zwecke des thätigen Geistes". (Danach aber müsste, wie mir scheint, der Verfasser die Sittlichkeit nicht bloss den Thieren absprechen, von denen er sagt, sie seien gerechte Wesen ohne Sittlichkeit [S. 127], sondern auch allen Menschen, welche noch nicht zu einer klaren Erkenntniss ihrer selbst als zufälliger Wesen gelangt sind.) Auf diese Weise wird die Gerechtigkeit selbst zu einer sittlichen Tugend, wenn sie mit Wissen und Willen geübt wird (S. 123). Die Sittlichkeit ihrerseits ist ein Recht und eine Pflicht für den Menschen, darum hat er auch, wie die Erfahrung beweist, die entsprechende Macht.

Der Verf. geht sodann (§. 113) zu der Untersuchung über, welche Rechte und Pflichten die sittliche Daseinsweise des Menschen enthält. Der leitende Gedanke ist auch hier der, dass der Mensch die seine Idee constituirenden Ideen der Selbstständigkeit, Zusammengehörigkeit und Gottgehörigkeit zu verwirklichen habe. „So viele Daseinsweisen, heisst es zum Schlusse dieser Betrachtung, der Einzelne, die Art und die Gattung haben, eben so viele Weisen hat die reine sittliche Thätigkeit. Ihr Zweck ist auf allen Gebieten Befreiung vom Leiden. Wo immer in der Welt Leiden aufscheint, hat der sittliche Mensch das Recht und die Pflicht, demselben mit der ganzen Macht entgegenzutreten, um es aufzuheben. Die Thätigkeit muss aber eine reine sein, das heisst frei vom Leiden, vom Affect" (S. 139). „Was vom einzelnen Menschen gilt, dasselbe gilt vom Allgemeinen. Seit in der Welt die sittliche Selbstständigkeit errungen worden ist, ruht die sittliche Thätigkeit nicht mehr. Alle Noth der Welt durch die Materie, der Kampf um das niedere Dasein, der Unverstand der Kinder, der Völker und der Fürsten, die Verblendung und Grausamkeit der Grossen und Kleinen, kurz alles Leiden der Welt wird Anregungsmittel für den sittlichen Geist, seine reine befreiende Thätigkeit zu offenbaren und als die Königin Kypris des Empedokles den Neikos immer weiter aus der Welt zu verdrängen" (S. 141).

Der Beweggrund zur sittlichen Thätigkeit ist nach dem Verf. „nicht allein die Achtung vor dem selbstgegebenen Sittengesetze, sondern der Trieb nach Glückseligkeit, welche in dem Wissen um die reine Thätigkeit des Geistes und um die durch dieselbe erzeugte Harmonie besteht. Es liegt somit der Beweggrund zum sittlichen Handeln in der reinen Selbstliebe, vermöge welcher der

Mensch nicht bloss frei vom Leiden sein, sondern auch das Bewusstsein haben will, eine thätige, Harmonie erzeugende Macht zu sein“ (S. 149). (Ist nicht alles Geniessen, auch das der reinen Thätigkeit, ein passives Verhalten, also ein Leiden?)

An die Sittenlehre schliesst sich die Religionslehre. Wie die Gerechtigkeit die nothwendige Voraussetzung der Sittlichkeit ist, so ist diese die nothwendige Voraussetzung des gewissen Wissens um die Gottgehörigkeit (S. 147). Auf Grund dieses Wissens muss sich die Religiosität als eine sittliche That entfalten. Die philosophische Religionslehre hat zu zeigen, wie die Idee der Gottgehörigkeit durch die Thätigkeit des Menschen verwirklicht werden kann und soll (S. 153).

In diesem Abschnitte liegt der Schwerpunkt nicht nur der Ethik, sondern des gesammten Systems des Monotheismus. Offenbar spricht hier der Verf. die Ueberzeugungen aus, die am innigsten mit seinem ganzen Wesen verflochten sind, und die ihm in der Hauptsache am frühesten festgestanden haben und am schwersten zu erschüttern sein würden. Er spricht sie aus mit der ganzen Wärme, die einen edlen Sinn bei diesem Gegenstande zu durchdringen pflegt. Es ist eine wahrhaft grosse Gesinnung, die hier ihren beredten Ausdruck findet. Ausführlichere Mittheilungen werden darum am Platze sein.

Zunächst erörtert der Verf. nochmals das Verhältniss Gottes und der Welt, um die der ideengemässen Religion entsprechende Ueberzeugung aufzuzeigen. Das Hauptsächlichste ist in folgender Stelle gesagt: „Die Wahrheit, dass die Welt zufällig ist, birgt für den Menschengeist das tiefste Grauen und die höchste Seligkeit, und hiemit habt ihr Wurzel und Blüthe der menschlichen Religion. Weil die Welt nur zufällig ist, geht sie, um allgemein verständlich zu sprechen, Gott im Grunde genommen gar nichts an; er ist schlechthin frei von der Welt, während die Welt ohne Gott nicht bestehen kann. Der Gipfel menschlicher Qual ist das Gefühl der Gottverlassenheit in einem Gott suchenden Herzen. Wir haben von dieser Qual gelesen. Der Gipfel menschlicher Seligkeit ist das Wissen und Empfinden, Gott ganz zu gehören. Auch von dieser Seligkeit haben wir gelesen. Die gemeine Erfahrung lehrt, dass die meisten Menschen zwischen jenem Grauen und dieser Seligkeit hin- und herschwanken, was aus dem Gefühle der Zufälligkeit entspringt. Gott ist der Welt das tiefste Anliegen, nicht aber umgekehrt die Welt Gott“ (S. 157). „Alle Religionen der Welt, heisst es weiter, welche diesen Namen verdienen, wurzeln in dieser Grundbestimmung und sind nur Weisen der Einen wahren Religion. Auf der untersten Stufe stehen die Religionen des mit der Zufälligkeit gegebenen Grauens; auf der höchsten Stufe stehen die Religionen der sittlichen Thätigkeit, durch welche die Gottgehörigkeit erworben werden soll und welche das beseligende Wissen der sittlichen Einheit mit Gott erzeugen.“

Die zweite Aufgabe, welche sich die Religionslehre stellt, ist

die, zu zeigen, wie die Idee der Gottgehörigkeit auf Grund der vorausgegangenen Bestimmungen verwirklicht werden kann. „Da Gott die absolute reine Thätigkeit ist, muss er auf das zufällige Wesen ohne irgend eine Bewegung und Veränderung erhebend wirken. Das kann nur dadurch denkmöglich sein, dass einerseits das Wissen um die Wirklichkeit der absoluten Substanz und um die Gottgehörigkeit des zufälligen Wesens in diesem und andererseits das allmächtige Wirken der absoluten Substanz die Realisirung der Idee der Gottgehörigkeit hervorbringt" (S. 160). Was nun Gott angeht, so übersteigt seine reine Thätigkeit allen Begriff und kann nur bildlich erfasst werden. Begrifflich ist festzuhalten, dass die absolute reine Thätigkeit keine Weisen hat. „Die Modification geschieht in der Welt; dasselbe Sonnenlicht ergiesst sich über die Kohle und über den Wassertropfen. Das determinirte Wesen determinirt diese allgemeine Wirksamkeit, daher meinen die Menschen, Gott wirke mit Determination, darum bitten sie ihn auch um ein bestimmtes Wirken; das heisst, sie bitten, dass ihr Wille geschehe" (S. 161). Was zweitens den Menschen angeht in Sachen der Religion, so hat er als zufälliges Wesen das Abhängigkeitsgefühl in sich. Aus diesem geht die Religion hervor. „Das Gefühl des Leidens erzeugt die Sehnsucht und das Streben nach Hörigkeit unter Gott, dem Befreier." „Aber die wahre Religion darf nicht Sache des Gefühls sein; der Mensch ist mehr als ein leidendes Wesen. Die wahre Religion muss in der reinen Thätigkeit des Menschen wurzeln, wenn sie auch phänomenologisch die aus dem Abhängigkeitsgefühle hervorgehende Religion zur Voraussetzung hat. Also muss die Religion in dem höchsten Egoismus wurzeln. Nicht um der Sonne willen, sondern um ihrer selbst willen springt die Knospe auf und wird zur Blüthe; der Mensch ist nicht um Gottes, sondern um seiner selber willen religiös und so ist es auch recht; denn Gott bedarf der Liebe des Andern nicht. So ist die Behauptung, dass der Mensch in der Religiosität aus sich ganz herausgehen und sich selbstlos Gott hingeben müsse, eine Verkehrtheit des Verstandes oder sittlichen Willens und überdies ein Zeugniss mangelhafter Gotterkenntniss" (S. 163).

„Worin muss nun die religiöse Thätigkeit bestehen? Theoretisch in der Erkenntniss Gottes als der schlechthinnigen Wahrheit, Schönheit, Güte, als des ewig ruhigen Lichtes ohne Parallaxen und Tropen, als der schlechthin reinen seligen und beseligenden Thätigkeit ohne alles Leiden. . . . Die Philosophie ist die höchste Weihe dieser Religion." (S .164.) Praktisch besteht die religiöse Thätigkeit „einmal in der energischen Verneinung des gemeinen Egoismus, also in der energischen Verneinung der Begierde nach dem niedern Dasein und in der Hinwendung des Wollens der intellectualen Liebe zum ewig Bleibenden, und sodann in der energischen Offenbarung der reinen sittlichen Thätigkeit des freien Geistes gegen sich selber und die andern Geister durch Arbeit an der sittlichen Befreiung derselben, nachahmend Gott, den ewigen

Befreier. Der Gipfel ethischer freier Thätigkeit ist dieser, Gottes Stelle bei denen zu vertreten, welche in dieser rauhen Welt ohne Gehörigkeit sind.“ (S. 165.)

Weiterhin handelt der Verfasser von der religiösen Gemeinschaft. „Dem Grundwesen und Zwecke der Welt entsprechend ist ein allgemeiner religiöser Orden, welcher das ganze menschliche Geschlecht vom Anfange bis zum Ende der Zeiten umfasst, und muss die Organisirung so lange fortgehen, bis dieser Orden wirklich geworden ist. So sind alle dagewesenen und daseienden und kommenden religiösen Vereine nur verschiedene Daseinsweisen Eines und desselben generalen Ordens.“ (S. 169.) „Alle Kirchen sind vergänglich, weil die Kirche bleibt. Das Aufhebenswerthe wird aufgehoben, das Uebrige der Vernichtung anheimgegeben. So müssen zum Beispiele alle Staatskirchen nothwendig untergehen, weil sie die Selbstständigkeit verneinen.“ (S. 170.) „In dieser Kirche giebt es keinen Stand, weil keinen Stillstand, sondern ein beständiges Erheben und Emporgehen. Es giebt keinen Priester- und Laienstand, wie Schleiermacher will, weil jedes Glied von Haus aus ein Hoherpriester ist, denn ein jedes Glied hat die Potenz zur intellectualen Liebe Gottes mit auf die Welt gebracht und hat so ein angeborenes Recht darauf, als ein werdender Hoherpriester bejaht zu werden.“ (S. 172.) Die Sittenlehre der Gemeinde, der sich der Verf. sodann ausführlich zuwendet, beruht nach ihm auf vier Grundlehren, erstens der von Gottes reiner Thätigkeit, zweitens der der Freiheit des Geistes, drittens der von der Gottgehörigkeit des Menschen, viertens der von der Zusammengehörigkeit der Menschen. Aus der Grundlehre von der Gottgehörigkeit des Menschen fliesst nach dem Verf. die Möglichkeit unvergänglicher Seligkeit des Menschen. Die mehrerwähnte Recapitulation sagt in dieser Hinsicht (S. 437, 438):

„Wie der menschliche Geist, wenn er sich aus Gott begriffen hat und um sein Wissen weiss, das Leiden des Nichtwissens gründlich überwunden hat, so ist er dadurch, dass er die drei Ideen der Selbstständigkeit, der Zusammengehörigkeit und Gottgehörigkeit freithätig verwirklicht, über die Furcht vor dem Nichtsein erhaben und weiss um seine Unvergänglichkeit, weil er weiss, dass mit der reinen Thätigkeit das Sein gesetzt ist. Das gewisse Wissen um die Gottgehörigkeit ist das Fundament des Postulates der praktischen Vernunft nach Unvergänglichkeit des individuellen Geistes. . . Je mehr individuelle Thätigkeit und Festigkeit, desto mehr Wirklichkeit, je mehr Leiden und Veränderlichkeit, desto weniger Wirklichkeit; der individuelle Geist, welcher sich aus Gott und dem Allgemeinen begriffen hat und um dieses Wissen weiss und diesem Wissen entsprechend die Gottgehörigkeit auf Grund der Zusammengehörigkeit und Selbstständigkeit praktisch will und lebt, . . . ist um dieser Selbstständigkeit und Beständigkeit willen des Fortbestandes sicher, weil er die höchstmögliche Bejahung Gottes,

der unwandelbaren und schlechthin seienden Selbstständigkeit ist. Ein solcher Geist ist wie ein Diamant."

Aus dem Begriffe des zufälligen Wesens leitet der Verf. schliesslich den der Erziehung ab. Weder wenn der Geist Substanz, noch wenn er blosse Weise der absoluten Substanz wäre, könnte er als perfectibel gedacht werden. Vermöge ihres Grundwesens, der Zufälligkeit aber stehen sich die beiden Enden des menschlichen Erdendaseins als durch Erziehung zu vermittelnde gegenüber: die ursprüngliche Rohheit und das Leben in intellectueller Liebe. Die Erziehung sei der „Process der Entrohung und Sittigung, welcher im Allgemeinen durch den allgemeinen Weltgeist durch das ihm immanente Zweckstreben im Grossen und Ganzen durchgeführt wird, durch die reine Thätigkeit des einzelnen Geistes gewusst und im kleinen Kreise wiederholt wird", wo dann die Erziehung als Kunst erscheine und die organische Einheit der Erkenntnisse über Princip, Wesen, Zweck und Mittel dieser Kunst die Wissenschaft der Erziehung sei (S. 331). Das erste Motiv, sich erziehen zu lassen und zu erziehen ist nach dem Verf. der Egoismus, indem der Zustand der Rohheit ein unerträglicher sei. Im Zusammensein von Mann und Weib mache sich dies zuerst geltend, dann in dem Abhängigkeitsverhältnisse des Kindes von den Eltern. Als ein wichtiger Factor in Sachen der Erziehung trete demnächst die Gewohnheit auf, und dieser stelle sich die Sitte als grosse entrohende Macht zur Seite. Das Bewusstsein der eigentlichen Sittlichkeit sei zuerst nur Wissen um den Ungehorsam und Furcht vor der Strafe. Die Furcht vor der Strafe werde beim Kinde zur Besorgniss, das Wohlgefallen des Vaters zu verlieren, es dämmere die Liebe. „Durch die eigene Erfahrung und durch den Unterricht belehrt, dass mit der Rohheit immer Qual und äussere Strafe, Verlust des beseligenden Bewusstseins der Sicherheit und der Kampf mit der Noth gegeben ist, erscheint dem entrohten Menschen der züchtigende Erzieher als Befreier von der Noth und es regt sich das Gefühl der Dankbarkeit. Der Erzieher wird der Gegenstand seiner Bewunderung und reinen Liebe. Hiermit ist der Mensch auch reif für die Lehre, dass Gott die sittliche Gerechtigkeit und die reine Liebe ist" (S. 231). — In die speciellere Erziehungslehre dem Verf. zu folgen, müssen wir uns hier versagen.

Ich enthalte mich aller kritischen Reflexionen über diese einzelnen Zweige der Schmid'schen Ethik, da die Einwürfe, welche ich zu machen hätte, nur Folgerungen aus denjenigen sein würden, welche ich der Metaphysik des Verfassers und seinem Verhalten gegenüber den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins entgegenstellen zu müssen geglaubt habe. In Beziehung auf diese möchte aber zum Schlusse eine Bemerkung im Interesse des besprochenen Buches nicht überflüssig sein. Dass mich dasselbe zu mehrfachem Widerspruche angeregt hat, dies, wünschte ich, möchte nicht die Bedeutung, die ich ihm beimesse, geringer erscheinen lassen. Es ist nicht nur ein originales, consequent durchdachtes System, mit

welchem Hr. Schmid die philosophische Literatur bereichert hat, sondern auch ein Werk reich an treffenden und fruchtbaren Gedanken, deren Werth nicht an die Wahrheit des Systems als solchen gebunden ist. Es möge allen denen empfohlen sein, die ihm ein ernstes und mühsames Studium zu widmen geneigt sind.

J. B.

Chronik.

Zur bevorstehenden Säcularfeier Hegels.

Uns liegt folgende Druckschrift vor, deren Zweck wir durch Mittheilung in diesen Blättern zu befördern wünschen:

Einladung zur Subscription.

Mit dem 27. August 1870 läuft ein Jahrhundert seit dem Tage der Geburt Georg Wilhelm Friedrich Hegels ab. Die feierliche Begehung solcher Tage ist althergebracht: sie liegen entfernt genug von der vollkräftigen Wirksamkeit genialer Männer, um deren ganze Bedeutung für ihre Mit- und Nachwelt zu ermessen.

Die stille Arbeit des Geistes in dem Gebiete der Philosophie, das principielle Zusammenfassen der Erkenntnisse einer Epoche durch die Thätigkeit ausgezeichneter Denker wird heute, gegenüber einer engherzigen Missachtung der Wissenschaft, sowohl an und für sich, als nach ihrem weitgreifenden Einflusse auf die Entwickelung der modernen Welt mehr und mehr gewürdigt.

Zu den hervorragendsten Philosophen Deutschlands gehört Hegel, welcher seine Jünger nicht bloss in seinem Vaterlande, sondern unter allen gebildeten Völkern der Erde gefunden hat. In der unerschütterlichen Zuversicht auf die Autonomie der denkenden Vernunft hat er die Speculation zu einer bis jetzt noch unübertroffenen Höhe fortgeführt. Und indem er die Empirie mit dem reinen Gedanken zu versöhnen unternahm: so hat er das nicht gering anzuschlagende Verdienst, das Licht der Erkenntniss dergestalt in alle Wissenschaften dringen zu lassen, dass eine rationelle Behandlung derselben zum Vorurtheile der Gegenwart geworden ist.

Wie auch die Männer der Wissenschaft sich zu der in sich abgerundeten Weltanschauung des grossen Denkers — ob zustimmend oder ablehnend, ob bekämpfend oder fortbildend — verhalten mögen, sie werden sich selber ehren, indem sie die Ehre seines Namens hoch halten.

Aus solchen Erwägungen hat die Philosophische Gesellschaft zu Berlin, welche vor sechs und zwanzig Jahren von Schülern und Freunden Hegels gestiftet worden ist, beschlossen, die Errichtung eines Denkmals Hegels zu seiner Säcularfeier in Berlin, dem Orte seiner eingreifendsten Wirksamkeit, zu ihrer Aufgabe zu machen. Sie wendet sich zu diesem Zwecke an die Männer der Wissenschaft, wie überhaupt an die Gebildeten nicht bloss des Deutschen Volkes, sondern aller Nationen, unter denen der Deutsche Denker Verehrer zählt, um sie zu Beisteuern für ein Denkmal Hegels aufzufordern.

Die Unterzeichneten nehmen Beiträge für dasselbe entgegen, von deren Verwendung die Philosophische Gesellschaft seiner Zeit Rechenschaft ablegen wird.

Berlin, den 30. Januar 1869.

Im Namen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin: Stadtgerichtsrath Dr. Eberty, Mitglied des Hauses der Abgeordneten, Genthiner-Strasse 2. Professor Dr. Märcker, Alte Jacobs-Strasse 15. Professor Dr. Mätzner, Oranienburger-Strasse 69. Professor Dr. Michelet, Matthäi-Kirchstrasse 11. Dr. Schasler, Hohenzollern-Strasse 9. Professor Dr. Schultz-Schultzenstein, Friedrichs-Strasse 108.

Richard Wagner's „Das Judenthum in der Musik".

Die durch Richard Wagner's musikalische Theorie hervorgerufene Litteratur ist kürzlich um eine Schrift bereichert, die sofort auch in weiteren Kreisen Aufsehen erregt und in Broschüren und Journalen zu lebhaften Erörterungen Anlass gegeben hat. Unter dem Titel „Das Judenthum in der Musik" hat Wagner einen im Jahre 1850 in der Leipziger Musikzeitung von ihm pseudonym veröffentlichten Artikel, mit neuen Ausführungen versehen, wieder abdrucken lassen. Er will darthun, dass seine Misserfolge einzig aus der Rache der von ihm beleidigten Juden zu erklären seien. In der „Judenmusik-Weltstadt" Leipzig, die durch Felix Mendelssohn „die eigentliche musikalische Judentaufe erhalten", habe sich in Folge jenes Artikels eine Art von Verschwörung gebildet, Wagner, als den Verfasser jenes Aufsatzes, fortan zu ignoriren, in seiner öffentlichen Thätigkeit aber ihn systematisch zu befeinden. Professor Bischoff in der Kölnischen Zeitung habe die Feindseligkeiten eröffnet, Dr. E. Hanslick, der durch Bearbeitung des musikalischen Theiles von Vischer's „eines gutartigen, durchaus blonden deutschen Aesthetikers" bekanntem Werke eine schnelle Berühmtheit erlangt habe, sei mit seinem Libell über das Musikalisch-Schöne gefolgt, und seit der Zeit sei der feindliche Ton gegen Wagner in allen Zeitungen Styl geworden. Bis nach Paris und London habe die Verschwörung ihre Wirksamkeit ausgedehnt, in London unterstützt durch den „eigenthümlichen Charakter der nach dem Ausspruche von Kennern mehr auf dem Alten als

auf dem Neuen Testamente fussenden englischen Religion." (Dagegen erklärt nun Hanslick in der Wiener Neuen freien Presse, erstens, dass er jenen Artikel gar nicht gekannt habe, zweitens, dass er kein Jude sei, und drittens, dass nicht er, sondern K. Köstlin den musikalischen Theil von Vischer's Aesthetik, wie in dieser selbst zu lesen sei, bearbeitet habe.) Zur Charakteristik dieser Seite des Artikels selbst mögen folgende Citate dienen. Die äussere Erscheinung des Juden sei ein unangenehmes Naturspiel, bei welchem Unglücke derselbe sich indessen ganz wohl fühle. Auf der Bühne könne man sich keinen antiken oder modernen Charakter von einem Juden dargestellt denken, ohne unwillkürlich das bis zur Lächerlichkeit Ungeeignete einer solchen Vorstellung zu empfinden. Es handele sich nicht mehr um eine Emancipation der Juden, sondern um die Emancipation der Christen den Juden gegenüber. Auch auf dem Gebiete der Kunst wolle der gebildete Jude seinem Wesen die Herrschaft sichern, aber nur das Gleichgiltige und Triviale habe er auszusprechen, wenn er sich künstlerisch kund geben wolle. Mendelssohn habe auch kein einziges Mal die tiefe, Herz und Seele ergreifende Wirkung hervorzubringen vermocht, die wir von der Kunst erwarten. Meyerbeer's Kunst habe eigentlich nur darin bestanden, zu täuschen, und dieses namentlich damit, dass er den jüdischen Jargon seiner gelangweilten Zuhörerschaft als modern-pikante Aussprache aller der Trivialitäten aufheftete, welche ihr so oft schon in ihrer natürlichen Albernheit vorgeführt worden waren.

„Was die Sache selbst betrifft," sagt hierzu G. Engel in der Voss. Ztg., „so lässt sich allerdings von einer Periode des Judenthums in der Musik reden (Mendelssohn, Meyerbeer); es würde sich vielleicht auch aus der Eigenthümlichkeit des jüdischen Stammes nachweisen lassen, dass eine musikalische Anlage in höchster Potenz ihm nicht zuzuschreiben ist. Leider findet sich aber das Körnchen Wahrheit, das zu Grunde liegt, mit so vielen unlauteren Bestandtheilen vermischt, dass es schlechthin ungeniessbar wird. Wagner leidet an zwei Fehlern (die beiläufig auch manche Eigenthümlichkeiten seiner Compositionsweise erklären); er hat die Neigung, excentrisch zu empfinden; er ist ausserdem ein Systemmacher, der aus eingebildeter oder wirklicher Consequenz sich zu den schroffesten Behauptungen hinreissen lässt. Eine dieser Eigenschaften wäre hinreichend, um zu Extravaganzen zu führen; man kann sich denken, was herauskommt, wenn sie sich gegenseitig unterstützen, wenn die Leidenschaftlichkeit des Empfindens sich durch ein System und das System durch die Empfindung gesichert glaubt. Von diesem gegenseitigen Hinaufschrauben giebt sowohl der Artikel selbst als die Beweisführung, die über den angeblichen Einfluss desselben versucht wird, die zahlreichsten Proben, und es wird den Lesern nicht schwer gemacht, sich ein Urtheil darüber zu bilden."

Diese Beurtheilung ist gewiss eine gerechte, der Tadel ein maassvoller. Es darf indess nicht übersehen werden, dass Wagner's Broschüre noch eine andere Seite als die der Selbstüberhebung und der Judenfeindschaft hat. Um den Einfluss, den die Juden, obwohl zu echt künst-



lerischen Leistungen unfähig, in der Musik gewonnen haben, zu erklären, charakterisirt Wagner die Entwickelung der Musik in einer Weise, die uns viel Wahres und Treffendes zu enthalten scheint. Wir führen zum Belege einige Sätze an.

„— — die Musik, und zwar die Musik, die, getrennt von ihren Schwesterkünsten, durch den Drang und die Kraft der grössten Genies auf die Stufe allgemeinster Ausdrucksfähigkeit erhoben worden war, auf welcher sie nun entweder, im neuen Zusammenhange mit den andern Künsten, das Erhabenste oder, bei fortgesetzter Trennung von jenen, nach Belieben auch das Allergleichgiltigste und Trivialste aussprechen konnte. . . . Die Möglichkeit, in ihr zu reden, ohne etwas Wirkliches zu sagen, bietet jetzt keine Kunst in so blühender Fülle, als die Musik, weil in ihr die grössten Genies bereits das gesagt haben, was in ihr als absoluter Sonderkunst zu sagen war."

„Bach's musikalische Sprache bildete sich in einer Periode unserer Musikgeschichte, in welcher die allgemeine musikalische Sprache eben noch nach der Fähigkeit individuelleren, sichreren Ausdruckes rang: das rein Formale, Pedantische haftete noch so stark an ihr, dass ihr rein menschlicher Ausdruck bei Bach, durch die ungeheure Kraft seines Genies, eben erst zum Durchbruche kam. Die Sprache Bach's steht zur Sprache Mozart's und endlich Beethovens in dem Verhältnisse, wie die ägyptische Sphinx zur griechischen Menschenstatue; wie die Sphinx mit dem menschlichen Gesicht aus dem Thierleibe erst noch herausstrebt, so strebt Bach's edler Menschenkopf aus der Perrücke hervor."

„Das Publicum unserer heutigen Operntheater ist seit längerer Zeit nach und nach gänzlich von den Anforderungen abgebracht worden, welche nicht etwa an das dramatische Kunstwerk selbst, sondern überhaupt an Werke des guten Geschmackes zu stellen sind. Die Räume dieser Unterhaltungslocale füllen sich meistens nur mit jenem Theile unserer bürgerlichen Gesellschaft, bei welchem der einzige Grund zur wechselnden Vornahme irgend welcher Beschäftigung die Langeweile ist: die Krankheit der Langeweile ist aber nicht durch Kunstgenüsse zu heilen, denn sie kann absichtlich gar nicht zerstreut, sondern nur durch eine andere Form der Langeweile über sich selbst getäuscht werden."

„Verstehen wir es recht, so war, wie für die poetische Litteratur, auch für die Musik die Periode der Sammlung eingetreten, um die Hinterlassenschaft der unvergleichlichen Meister, welche in dicht aneinander sich schliessender Reihe die grosse deutsche Kunstwiedergeburt selbst darstellen, zu einem Gemeingut der Nation, der Welt verwerthen zu sollen. In welchem Sinne diese Verwerthung sich bestimmen würde, das war die Frage. Am Entscheidendsten gestaltete sie sich für die Musik, denn hier war namentlich durch die letzten Perioden des Beethoven'schen Schaffens eine ganz neue Phase der Entwickelung dieser Kunst eingetreten, welche alle von ihr bisher gehegten Ansichten und Annahmen durchaus überbot. Die Musik war unter der Führung italienischer Gesangsmusik zur Kunst der reinen Annehmlichkeit geworden; die Fähigkeit, sich die gleiche Bedeutung der Kunst Dante's und Michel Angelo's zu geben, leugnete man damit durchaus ab und verwies sie so-

mit in einen offenbar niederern Rang der Künste überhaupt. Es war daher aus dem grossen Beethoven eine ganz neue Erkenntniss des Wesens der Musik zu gewinnen, die Wurzel, aus welcher sie gerade zu dieser Höhe und Bedeutung erwachsen, sinnvoll durch Bach auf Palestrina zu verfolgen, und somit ein ganz anderes System für ihre ästhetische Beurtheilung zu begründen, als dasjenige sein konnte, welches sich auf die Kenntnissnahme einer von diesen Meistern weit abliegenden Entwickelung der Musik stützte."

Der gegenwärtige Einfluss der Juden auf die Musik sei nun daher zu erklären, dass dieselben sich erst der Musik bemächtigen konnten, „als in ihr das zu thun war, was sie in ihr erweislich offen gelegt haben: ihre innere Lebensunfähigkeit. So lange die musikalische Sonderkunst ein wirkliches organisches Lebensbedürfniss in sich hatte, bis auf die Zeiten Mozart's und Beethoven's, fand sich nirgends ein jüdischer Componist: unmöglich konnte ein diesem Lebensorganismus gänzlich fremdes Element an den Bildungen des Lebens theilnehmen. Erst wenn der innere Tod eines Körpers offenbar ist, gewinnen die ausserhalb liegenden Elemente die Kraft, sich seiner zu bemächtigen, aber nur, um ihn zu zersetzen; dann löst sich das Fleisch dieses Körpers in wimmelnde Viellebigkeit von Würmern auf."

Wir wünschen durch diese Mittheilungen in unseren Lesern einiges Misstrauen gegen den Ton zu erregen, in welchem die Wagner'sche Broschüre fast durchweg besprochen wird.

Philosophische Vorlesungen,

welche auf den deutschen Universitäten im Sommersemester 1869 gehalten werden.

Basel, Anfang 1. Mai.

Prof. Steffensen: Geschichte der Philosophie, 2. Theil; Grundzüge der Religionsphilosophie. — G. Teichmüller: Psychologie; Aesthetik, 2. Theil; philosophisches Kränzchen über Aristoteles.

Berlin, Anfang 12. April.

Prof. ord. theol. Semisch: Uebungen in Erklärung von Augustin's Confessiones. — Twesten: Die Lehre vom höchsten Gut nach Schleiermachers ethischen Principien. — Prof. extr. Vatke: Einleitung zur allgemeinen philosophischen Theologie; allgemeine philosophische Theologie. — Privat-Docent P. Schmidt: Geschichte der Mystik. — Prof. ord. iur. Heydemann: Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — Prof. extr. v. Holtzendorff: Politik. — Prof. ord. phil. Trendelenburg: Philosophische Uebungen in Erklärung des ersten Buches der Rhetorik des Aristoteles; Logik mit Berücksichtigung seiner Schrift: Logische Untersuchungen 2. Aufl. 1862; Pädagogik und Didaktik sammt



der Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes. — Harms: über die Methode des akademischen Studiums; Psychologie und Anthropologie; Geschichte der neueren Philosophie seit dem Ausgange des Mittelalters bis auf die Zeit von Hegel und Schleiermacher. — Mitgl. d. Akad. d. Wiss. Bonitz: Uebungen in Erklärung Platonischer Dialoge. — Prof. extr. Althaus: Die Lehre des Aristoteles vom Staate, mit einem vergleichenden Blick auf Plato's Republik; Logik und Erkenntnisslehre; allgemeine Geschichte der Philosophie bis zum 18. Jahrhundert. — Gruppe: allgemeine Einleitung in die Philosophie. — Hotho: Poëtik nebst einer Uebersicht über die geschichtliche Entwickelung der Poesie. — Massmann: pädagogische Fragen. — Michelet: Anthropologie und Psychologie; Naturrecht und Staatsrecht oder Rechtsphilosophie in Verbindung mit Universal-Rechtsgeschichte. — Steinthal: über das Wesen und die Geschichte der epischen Poesie. — Werder: Logik und Metaphysik, mit kritischer Rücksicht auf die bedeutendsten älteren und neueren philosophischen Systeme. — Pr.-Doc. Bastian: Ethnologie und Anthropologie. — Dühring: kritische Geschichte der Philosophie, von ihren Anfängen bis zur Gegenwart nach den Grundsätzen seiner „kritischen Geschichte der Philosophie" (Berlin 1869); Privatissima. — Maercker: die Principien der Ethik der Alten nach Aristoteles; Rhetorik; rhetorische Uebungen; Philosophie der Kunst der Alten.

Bonn, Anfang 12. April.

Prof. ord. van Calker: über die Irrthümer der Materialisten der neueren Zeit und deren Ursachen; Naturphilosophie. — Knoodt: die Platonische Philosophie; Logik. — Heimsoeth: Platons Phaedon. — Jürgen Bona Meyer: philosophische Zeitfragen; Geschichte der alten Philosophie. — Prof. extr. Schaarschmidt: Lectüre des ersten Buches der Aristotelischen Metaphysik; allgemeine Geschichte der Philosophie. — Neuhäuser: philosophische Uebungen und Aristoteles Metaphysik; Psychologie; Metaphysik. — Bernays: Athenische Verfassungsgeschichte und Erklärung des Xenophontischen Buchs vom Staat der Athener; Geschichte der Philosophie bei den Römern und Erklärung von Lucretius' fünftem Buch. — Pr.-Doc. v. Hertling: Geschichte der neuesten Philosophie.

Braunsberg, Anfang 5. April.

Prof. ord. Michelis: Logik; Psychologie; Metaphysik; Elemente des natürlichen Pflanzensystems.

Breslau, Anfang 12. April.

Prof. ord. Elvenich: Dialektische Uebungen; Psychologie; Logik. — Braniss: über speculative Methode; Metaphysik. — Prof. extr. Magnus: des Maimonides More Nebuchim. — Pr.-Doc. Oginski: Einleitung in die Philosophie; Geschichte der Pädagogik; die Idee der Persönlichkeit. — Scherner: Psychologische Erklärung von Shakespeare's König Lear. — Alwin Schultz: über das Wesen der Kunst. — Weber: Geschichte der griechischen Philosophie von Aristoteles bis zum Schluss. — Lect. Freymond: Boileau's Art poétique.

Erlangen, Anfang 15. April.

Prof. ord. iur. Schelling: Rechtsphilosophie. — Marquardsen: Politik. — Prof. ord. phil. Fischer: Geschichte der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die neueren Systeme; Grundzüge der Anthropologie nach dem zweiten Theile seines Systems der Philosophie. — Heyder: Aesthetik in Verbindung mit Kunstgeschichte und Demonstrationen in der Kunstsammlung; über ausgewählte Stellen der aristotelischen Metaphysik. — Prof. extr. Schmid: Geschichte der Philosophie mit Zugrundlegung seines Buches: Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer; Anthropologie.

Freiburg, im Breisgau, Anfang 15. April.

Pr.-Doc. theol. v. Schützler: Psychologie des Thomas von Aquin. — Prof. ord. phil. Sengler: Religionsphilosophie; Aesthetik; Philosophische Conversatorien. — Prof. hon. Bock: Ueber die Selbstbekenntnisse des heil. Augustinus. — Pr.-Doc. Hippenmeyer: Geschichte der neueren Philosophie.

Giessen, Anfang 12. April.

Prof. ord. theol. Köllner: Christliche Pädagogik. — Prof. ord. phil. Schilling: Logik; Geschichte der alten Philosophie; Pädagogik. — Schmid: Psychologie; Geschichte der neueren Philosophie. — Lutterbeck: Aristoteles' Poetik. — Prof. extr. Noack: Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant; über die biblische Völkertafel und ihre geographisch-historische Bedeutung. — Zimmermann: Aesthetik; Geschichte der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts.

Göttingen, Anfang 15. April.

Prof. ord. Bohtz: Psychologie; Geschichte der deutschen Literatur von Lessing bis auf unsere Tage. — Waitz: Politik. — Lotze: Metaphysik; allgemeine Geschichte der Philosophie. — Sauppe: Platon's Gastmahl. — Wachsmuth: Das Xenophonteische Buch vom Staat der Athener im philolog. Seminar; Xenophon's Oeconomicus im philolog. Proseminar. — Prof. extr. Krüger: Geschichte der neueren Musik; Anfangsgründe der Rhetorik; Pädagogik; kleinere griechische Lyriker. — Peip: Allgemeine Geschichte der Philosophie; Logik; in seinen philosophischen Gesellschaften Erklärung der meditationes des Cartesius und summarische Repetition der hauptsächlichsten Systeme der alten und mittleren Philosophie. — Moller: Geschichte der Pädagogik; über Schulen und deren Verwaltung; über die Unsterblichkeit der Seele; pädagogische Gesellschaft. — Pr.-Doc. Peipers: Ausgewählte Capitel der Metaphysik des Aristoteles; Platon's Philebus in seiner philosophischen Gesellschaft.

Greifswald, Anfang 12. April.

Prof. ord. theol. Hanne: Schleiermacher's philosophische, theologische und besonders ethische Lehren für Studirende aller Facultäten, oder: Schleiermachers Bedeutung für die Denk- und Lebensauffassung der Gegenwart. — Prof. ord. phil. Baier: Geschichte der neueren Philosophie seit Kant; Logik; Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — George: Uebungen der philosophischen Gesellschaft; Pädagogik; Psychologie und

Anthropologie. — Bücheler: Cicero's zweites Buch vom Staat im philologischen Seminar. — Susemihl: Uebungen im Uebersetzen und Erklären des Platon und Aristoteles.

Halle, Anfang 12. April.

Prof. ord. theol. Schlottmann: Allgemeine christliche Apologetik oder philosophische Theologie. — Prof. extr. Kramer: Allgemeine Pädagogik; pädagogische Uebungen im theologischen Seminar. — Prof ord. phil. Erdmann: Ueber Begriff und Grenzen der Religionsphilosophie; Psychologie nach der 4. Aufl. seines Grundrisses. — Ulrici: Ueber Skakespeare's Leben, Charakter und dramatischen Stil; Logik; Geschichte der Philosophie. — Haym: Poetik; philosophische Uebungen; Geschichte der deutschen Literatur von Gottsched bis auf unsere Zeit. — Prof. honor. Steinhart: Darstellung der platonischen Ethik und Theologie, mit der christlichen Religion verglichen; Entwickelung der platonischen und aristotelischen Pädagogik; Platons Gorgias; platonische und aristotelische Uebungen. — Pr.-Doc. Krause: Cicero's erstes Buch de officiis.

Heidelberg, Anfang 15. April.

Prof. ord. theol. Schenkel: Ueber das Princip des Protestantismus mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen kirchlichen und confessionellen Bewegungen. — Holtzmann: Die Lehre vom Volksschulwesen. — Prof. extr. iur. Röder: Rechtsphilosophie. — Prof. ord. phil. v. Reichlin-Meldegg: Logik nebst Einleitung zur Philosophie und Encyclopädie; Geschichte der neuesten Philosophie seit Kant; ästhetische Vorträge über Shakespeare's Hamlet; Privatissima. — Zeller: Psychologie; Rechtsphilosophie, — Prof. hon. Stoy: Logik und Einleitung in die Philosophie; pädagogisches Praktikum. — Prof. extraord. Schliephake: Logik und Encyklopädie der Philosophie; Geschichte der neueren Philosophie seit dem 16. Jahrh.; die Grundlehren der Aesthetik. — Lemcke: Geschichte der deutschen Literatur seit Opitz; Geschichte der deutschen Cultur und Kunst. — Pr.-Doc. K. v. Reichlin-Meldegg: Vergleichende Geschichte der Philosophie.

Jena, Anfang 12. April.

Prof. ord. theol. Diestel: Pädagogische Uebungen. — Prof. ord. phil. Snell: Philosophische Schöpfungslehre und Anthropologie. — Kuno Fischer: Logik und Metaphysik, nach seinem Buche: Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, 2. völlig umgearbeitete Aufl. Heidelberg 1865; Geschichte der neuesten Philosophie. — Prof. ord. hon. Fortlage: Praktische Philosophie, Naturrecht, Moral und Gesellschaftslehre. — Moritz Schmidt: Gymnasialpädagogik. — Prof. extr. Vermehren: Aristoteles Politik.

Innsbruck, Anfang 1. April.

Prof. extr. theol. Friedrich: Propaedeutica philosophico-theologica (psychologia, theodicea). — Prof. ord. phil. Jülg: Platons Kriton im philolog. Seminar. — Kopetzky: Aesthetik; Poesie und Musik; die Philosophie des Empedokles. — Wildauer: Ueber Cartesius, Malebranche und Spinoza; die Ansichten und Lehren über Unsterblichkeit der Seele in vorchristlicher Zeit.

Kiel, Anfang 15. April.

Prof. ord. theol. Lüdemann: Geschichte und Theorie des Volksschulwesens. — Prof. ord. phil. Thaulow: Geschichte der neueren Philosophie; Einleitung in das akademische Studium; pädagogisches Seminar. — Ribbeck: Theophrast's Charaktere im philol. Seminar. — Dilthey: Logik oder Wissenschaftslehre; logische Uebungen; über Schleiermacher. — Pr.-Doc. Alberti: Geschichte der alten Philosophie; über Plato's Schriften, mit besonderer Rücksicht auf ihre Anordnung.

Königsberg, Anfang 12. April.

Prof. ord. Hopf: Machiavell's Fürst. — Jordan: Ausgewählte Stücke aus Lucretius. — Rosenkranz: Pädagogik; Logik. — Ueberweg: Geschichte der Philosophie, 2. Theil; philosophische Uebungen; Psychologie.

Leipzig, Anfang 15. April.

Prof. ord. theol. Fricke: Grundzüge der Religionsphilosophie für die Studirenden aller Facultäten. — Prof. ord. hon. Hofmann: Evangelische Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte derselben; Uebungen der pädagogischen Abtheilung des Seminars für praktische Theologie. — Prof. ord. phil. Drobisch: Einleitung in die Philosophie und Logik; über Herbarts Metaphysik (Forts.) — Fechner: über die Grundbeziehung des materiellen und geistigen Princips. — Ahrens: Naturrecht und Rechtsphilosophie mit Einschluss des philosophischen Staatsrechts; Psychologie mit der Lehre von den Seelenkrankheiten; philosophische Gesellschaft. — Masius: Geschichte der Pädagogik; allgemeine Didaktik; Uebungen des pädagogischen Seminars, nebst Vorträgen über Methodik der einzelnen Unterrichtsgegenstände. — Prof. extr. Conr. Hermann: Geschichte der Philosophie; Darstellung und Kritik von Hegels Philosophie der Geschichte; philosophische Grammatik. — Ziller: Logik und Metaphysik; allgemeine Pädagogik; pädagogisches Seminar; philosophische Gesellschaft (Geschichte der Philosophie seit Kant). — Eckstein: Geschichte des Humanismus im 15. u. 16. Jahrhundert; pädagogisches Seminar (Uebungen u. Forts. der Gymnasial-Didaktik). — C. Biedermann: Deutsche Literaturgeschichte im 17. und 18. Jahrhundert; über das Wesen und die Gesetze des Drama mit Rücksicht auf Aristoteles' Poetik, Lessings Dramaturgie u. A., sowie auf die geschichtliche Entwickelung der dramatischen Poesie in Deutschland von Lessing bis zur Gegenwart. — Seydel: Logik oder Wissenschaft vom Wissen und Erkennen; Religionsphilosophie oder Philosophie des Christenthums; encyclopädische Uebersicht über die Hauptlehren der Philosophie; philosophische Gesellschaft zu Vortrags- und Disputationsübungen. — Pr.-Doc. Rud. Hildebrand: über das Volkslied in seiner Bedeutung für die neuere Litteratur.

Marburg, Anfang 12. April.

Prof. ord. Weissenborn: Geschichte der griechischen und römischen Philosophie; formale Logik und Einleitung in die Philosophie; philosophisches Disputatorium. — K. Justi: Logik und Erkenntniss-

lehre; philosophisches Disputatorium. — Glaser: Politik nach den Hauptpunkten ihrer geschichtlichen Entwickelung. — Prof. extr. Langenbeck: Metaphysik; psychologische Societät über Experimentalpsychologie.

München, Anfang 15. April.

Prof. extr. theol. Silbernagel: Volksschulwesen mit besonderer Rücksicht auf die bayerische Schulgesetzgebung. — Bach: Religionsphilosophie; Pädagogik (Erziehungslehre); Unterrichtslehre mit praktischer Anwendung. — Priv.-Doc. iur. Bürkel: Rechtsphilosophie. — Prof. ord. phil. Beckers: Rechtsphilosophie; Geschichte der Philosophie; über die Schellingsche Philosophie in ihrer letzten Entwicklung. — Frohschammer: Naturphilosophie; Geschichte der Philosophie. — Prantl: Geschichte der Philosophie; Rechtsphilosophie. — Huber: Geschichte der Philosophie; Rechts- und Staatsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung der socialen Theorien. — Carrière: Die Kunst der Renaissance und Reformation (mit besonderer Rücksicht auf Michel Angelo, Rafael, Dürer und Holbein). — Prof. extr. Messmer: Aesthetik mit allgemeiner Kunstgeschichte.

Münster, Anfang 12. April.

Prof. ord. theol. Berlaghe; Philosophie der Religion und Offenbarung. — Prof. ord. phil. Winiewski: Platons Phaedon. — Stöckl: Geschichte der neuesten Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit; Disputationen über philosophische Gegenstände; Metaphysik; Ethik und Rechtsphilosophie oder Naturrecht. — Prof. extr. Schlüter: Geschichte der griechischen Philosophie; Philosophie und Theologie des Dante Allighieri; Logik. — Priv.-Doc. Hagemann: Repetitorium und Examinatorium der Philosophie; Metaphysik.

Prag, Anfang 1. April.

Prof. ord. iur. Wessely: Rechtsphilosophie; Geschichte der Rechtsphilosophie. — Merkel: Rechtsphilosophie. — Prof. ord. phil. Löwe: Logik; die philosophischen Systeme des Plato und des Aristoteles und ihr gegenseitiges Verhältniss. — Volkmann: analytische Psychologie; Hauptpunkte der Aesthetik. — Dastich: Psychologia analyticka; Aesthetika; allgemeine Pädagogik.

Rostock, Anfang 15. April.

Prof. ord. theol. Krabbe: Geschichte der christlichen Philosophie. — Priv.-Doc. Dr. Weinholtz: Anfangsgründe des Organoidealismus nach seinem System; die Lehre von der Begriffsentwicklung nach seinem Lehrbuch, mit praktischen Uebungen.

Tübingen, Anfang 15. April.

Prof. ord. theol. cathol. Zukrigl: Encyklopädie der theologischen Wissenschaften oder die Systeme der berühmtesten Scholastiker; Psychologie; Metaphysik. — Kober: Pädagogik und Didaktik. — Prof ord. iur. Seeger: Rechtsphilosophie. — Prof. ord. phil. v. Keller: Goethe's Faust. — Reiff: Metaphysik; Psychologie. — Köstlin: Geschichte der mittelalterlichen und neueren Kunst; über Shakespeare und seine Werke. — Sigwart: Geschichte der neueren Philosophie; allgemeine

Theorie der Induction und der inductiven Methoden. — Hirzel: Gymnasialpädagogik. — Priv.-Doc. Liebmann: Logik und philosophische Propädeutik; Entwicklung und Kritik der Kantischen Philosophie.

Würzburg, Anfang 15. April.

Prof. ord. Hoffmann: Anthropologie und Psychologie. — Mayr: Anthropologie und Psychologie. — Grasberger: Pädagogik und Didaktik. — Priv.-Doc. Brentano: Metaphysik, theologischer und kosmologischer Theil; Auguste Comte und der Positivismus im heutigen Frankreich. — Schanz: ausgewählte Capitel aus Aristoteles' Politik.

Kleinere Mittheilungen.

— (Zur Universitätenfrage.) In der Bd. II. S. 344 erörterten Frage wegen Verlegung von Universitäten aus kleinen Städten in grössere sind zwei weitere Artikel in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienen. Der eine in der Beilage zu Nr. 30 knüpft an den a. a. O. erwähnten aus Nr. 12 derselben Zeitung über Marburg an. Der Artikel tritt für die Verlegung der Universität Marburg nach Frankfurt in die Schranken. Der Verfasser weist zunächst darauf hin, dass die Frage von der Beschaffenheit und Behandlung der deutschen Universitäten auch von R. v. Mohl in dem jüngst erschienenen dritten Bande seiner Politik eingehend erörtert sei. Mohl geht auch auf Specialfragen ein, wie über die Verlegung kleiner Universitäten nach der Hauptstadt des Landes, und über Aufhebung schwach dotirter Universitäten. Jene Verlegungsart verwirft er; die Lösung der zweiten Frage sei von den jeweiligen Umständen abhängig. Eine andere Frage ist, ob es sich nicht in nationalem Interesse empfehle, eine besonders günstige Gelegenheit zu benutzen, um mehrere kleine allmählich unhaltbar gewordene Universitäten unter Stärkung ihrer geistigen und materiellen Kräfte in eine besonders geeignete grössere Stadt, welche die Bedenken einer grossen Hauptstadt nicht darbiete, zu verlegen. Dieser Gesichtspunkt sei im preussischen Abgeordnetenhause nicht genügend zur Geltung gekommen. (Der vom preussischen Ministerium geltend gemachte Grund der Schonung berechtigter Eigenthümlichkeiten der neuen Provinzen lässt sich doch auch nicht so von der Hand weisen!) Es liege vielmehr in Preussens deutschem Beruf, die Universitäten zweckmässig zu vertheilen und für unsere Nationalbildung nutzbar zu machen. Für die Behauptung der Lebensunfähigkeit gewisser kleinerer Universitäten beruft sich der Verf. insonderheit auf Giessen und auf die akademische Rede des dortigen Rectors im Jahre 1866. Diese suchte den Grund des dortigen Rückganges in

der zu geringen Geldunterstützung und in dem Missgriff der Aufhebung der katholisch-theologischen Facultät. Der Verfasser des Artikels sucht den Verfall Giessens namentlich in der Unhaltbarkeit einer so kleinen Universität eines zu grösseren finanziellen Opfern nicht mehr befähigten Staats und in einer particularistischen Staatsleitung überhaupt. Er habe schon im Jahr 1867 ausgeführt, dass Giessen und Marburg jedes für sich allein nicht mehr bestehen könnten, sondern beide Universitäten zu verschmelzen und nach Frankfurt a. M. zu verlegen seien. Vor 1866 war ein solcher Plan unmöglich. Jetzt aber, da Kurhessen preussisch ist, bedürfe es keiner kurhessischen Staatsdienerbildungsanstalt mehr; für deutsche und preussische Studien bieten die nächsten besser ausgestatteten Universitäten (Göttingen, Bonn, Münster [!], Halle) hinreichenden Ersatz. Oberhessen gehöre zum Norddeutschen Bunde, die beiden andern Provinzen des Grossherzogthums Hessen bedurften keiner Universität, da zumal die weit hervorragenderen Universitäten Heidelberg, Bonn, Würzburg von diesen Landestheilen aus leicht zu erreichen sind. Wenn man die Mittel der jetzt nur gering besuchten Universitäten Marburg und Giessen zusammenwirft, so entsteht eine Dotation, wie sie nur wenige der ersten deutschen Universitäten aufzuweisen haben. Zudem sind beide nur eine Bahnstunde von einander entfernt. Frankfurt sei sehr zu einer Universität geeignet, schon durch seine Lage als natürlicher Verbindungspunkt des Nordens und Südens. Dann hat es grosse naturwissenschaftliche Institute, welche in Marburg und Giessen fehlen. Auch Kunst- und polytechnische Zwecke würden sich mit einer Universität in Frankfurt leicht verbinden lassen. Schliesslich spricht der Artikel den Wunsch aus, der Norddeutsche Bund möge diese Angelegenheit in die Hand nehmen.

Gegen diese Ausführungen richtet sich ein Artikel in der Beilage zu Nr. 47 desselben Blattes: „Zum Schutze Giessens.“ Derselbe bemerkt zunächst, die oben gedachte akademische Rede sei wesentlich gegen die Budgetberathung der damaligen zweiten Kammer gerichtet gewesen. Das Grossherzogthum Hessen sei in einer relativ günstigen Lage. Es habe die durch 1866 veranlasste Erhöhung der Staatsausgaben ohne Ueberlastung auf sich nehmen können und sei sowohl im Stande eine dauernde Erhöhung des Universitätsetats, als auch einmalige sehr bedeutende Aufwendungen zu tragen. Die particularistische Staatsleitung habe nur wenig Einfluss auf die Universität. Also die Gründe für die Lebensunfähigkeit Giessens seien hinfällig. Eben so untriftig findet der Verfasser dieses Artikels auch die von dem ersten für Frankfurt angeführten Gründe. Dass in Frankfurt grosse Hospitäler seien, beweise noch nicht, dass man dorthin eine Universität verlegen müsse. Wenn weder Marburg noch Giessen Universitäten hätten, so wäre Frankfurt für eine neue Universität zwischen Bonn und Heidelberg ein ganz geeigneter Ort. Aber abgesehen von localen und provinziellen Interessen hätten Marburg und Giessen ein historisches Recht Universitäten zu bleiben. Frankfurt werde immer Geldstadt bleiben und die projectirte Verlegung würde einen bedeutenden Kostenaufwand erfordern.

An den Hinweis des ersten Artikels auf das Interesse des Norddeutschen Bundes an dieser Frage knüpft der zweite die Erinnerung,

dass auch von diesem Standpunkte aus es gerathener wäre, Giessen bestehen zu lassen, als in Frankfurt, dass noch so wenig preussischen und norddeutschen Geistes sei, eine königlich preussische Universität zu eröffnen. Dem Gedanken, die Universitäten überhaupt zur Sache des norddeutschen Bundes zu machen, stimmt der Verfasser durchaus bei und will namentlich die Immatriculationen, Prüfungen, Promotionen und akademische Gerichtsbarkeit gemeinschaftlichen Bundes-Vorschriften unterwerfen, dagegen die Vermögensverwaltung, Ertheilung der *venia legendi* und Berufungen unter Wahrung der Corporationsrechte der Universitäten den preussischen Provinzialbehörden und den Einzelstaaten überlassen. In eine solche Organisation würden auch Marburg und Giessen vortrefflich hineinpassen.

Zum Schluss führt der Artikel noch eine Reihe von positiven Thatsachen für die Lebensfähigkeit Giessens an. Dort gebildete und geprüfte Cameralisten, Mathematiker, Philologen finden in Preussen leicht Anstellung und Beförderung. Viele Docenten und Professoren haben sich dort so ausgebildet, dass sie ehrende und vortheilhafte Berufungen nach auswärts erhalten haben. Es ist auch wiederholt vorgekommen, dass solche Berufungen ausgeschlagen worden sind. Der raschere Wechsel der Lehrkräfte ist aber auch kein Nachtheil und bis jetzt hat es an tüchtigen Kräften noch nicht gefehlt.

— (Beneke'sche Preisstiftung). Der „Augsburger A. Ztg." entnehmen wir folgende Bekanntmachung:

Der am 30. Juli 1864 zu Berlin verstorbene kgl. preuss. Consistorialrath Dr. Carl Gustav Beneke hat, von rein wissenschaftlichem Streben geleitet, durch sein Testament vom 16. Juni 1864 eine Stiftung, nach ihm Benekesche Stiftung benannt, geschaffen, welche aus ihren Mitteln jährlich zwei Preise an die beiden vorzüglichsten Bearbeitungen einer gestellten wissenschaftlichen Aufgabe gewähren soll.

Nach einem allerhöchst genehmigten Vertrage zwischen dem Magistrat der Haupt- und Residenzstadt Berlin als Testamentsvollstrecker und der philosophischen Honorenfacultät der Georgia Augusta ist der letztern das Recht zugefallen diese Aufgaben aus allgemein philosophischen Wissenschaften zu stellen, von denen jedoch, nach dem Willen des Testators, die der speculativen Philosophie ausgeschlossen bleiben. Die philosophische Facultät ist in den Stand gesetzt für den 2. April dieses Jahres die erste Preisaufgabe zu stellen.

Preisaufgabe.

Die Facultät wünscht eine kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik. Sie bezeichnet die Zeit Galilei's als den geeigneten Anfangspunkt der Darstellung und erwartet nur einleitungsweise die Leistungen der antiken Mathematik und Mechanik, nicht die Theorien der speculativen Philosophie des Alterthums, in der zum Verständniss nöthigen Ausdehnung erörtert zu sehen.

Die geschichtliche Seite der Arbeit würde zu zeigen haben wann, von wem und auf Veranlassung welcher bestimmten Aufgabe jedes einzelne der wesentlichen Principien der Mechanik zuerst aufgefunden

und ausgesprochen, wann, durch wen und auf Veranlassung welcher andern bestimmten Bedürfnisse oder Untersuchungen der ursprüngliche Ausdruck der Theoreme verändert, berichtigt oder früher vereinzelte zu einem allgemeineren Princip zusammengezogen worden sind. Hierbei verlangt die Facultät zwar kein weitläuftiges Eingehen auf die verschiedenen Anwendungen der Principien, legt jedoch Werth auf die Erwähnung der Originalbeispiele, an denen ihre jedesmalige Fassung zuerst erprobt worden ist. — Die kritische Seite der Arbeit, deren äusserliche Trennung von der historischen oder völlige Verschmelzung mit dieser dem Geschmack und Ermessen der Bearbeiter überlassen bleibt, würde zu zeigen haben wie viel an jedem dieser mechanischen Principien nur ein selbverständlicher logischer Grundsatz, wie viel die zum Gebrauche nothwendige mathematische Formulirung eines solchen Grundsatzes, wie viel dagegen Ausdruck einer allgemein gültig befundenen Erfahrungsthatsache, wie viel endlich nur eine durch den bisherigen Umfang der Erfahrungserkenntniss wahrscheinlich gemachte Annahme ist. — Die Facultät erwartet, dass im geschichtlichen und im kritischen Theile nicht ausschliesslich die Arbeiten der Mathematiker und Physiker, sondern auch der nützliche und schädliche Einfluss der innerhalb des zu schildernden Zeitraums aufgetretenen philosophischen Theorien berücksichtigt werde. Um aber den Umfang der Aufgabe zu ermässigen, verzichtet die Facultät auf Berücksichtigung der eigentlich physischen Theorien und Hypothesen über die Constitution der wirklichen Körper und die Natur der wirklichen Ereignisse sowie auf die Erörterung der chemischen Processe, des organischen und des psychischen Lebens; sie überlässt dem Bearbeiter anhangsweis die Richtungen anzugeben, nach denen bisher die allgemeinen mechanischen Principien Eingang in diese Gebiete gefunden haben. Sie wünscht dagegen die Darstellung so weit fortgeführt, dass sie die neuen Vorstellungsweisen noch einschliesst, welche über den Begriff von Naturkräften, über ihre Wirkungsweisen und den Uebergang ihrer Wirkungsformen in einander sich hauptsächlich an die Untersuchungen über das mechanische Aequivalent der Wärme geknüpft haben. —

Indem wir dankbar auf den hochherzigen Begründer dieser so eben in das Leben getretenen Stiftung zurückblicken, und von der Hoffnung erfüllt sind dass durch dieselbe ernste wissenschaftliche Untersuchungen angeregt werden, fordern wir die Männer der Wissenschaft auf sich an der Lösung dieser Aufgabe zu betheiligen. Der erste Preis wird mit 500 Thalern Gold in Friedrichsd'or, der zweite oder das Accessit mit 200 Thalern Gold in Friedrichsd'or honorirt werden. Die Bearbeitungen der am 2. April eines jeden Jahres zu stellenden Aufgabe sind bis zum Schlusse des August des zweitfolgenden Jahres, also für die erste Aufgabe bis zum 31. August 1871 dem Dekan der philosophischen Facultät zu Göttingen in deutscher, lateinischer, französicher oder englischer Sprache einzureichen; auch muss in üblicher Weise jede eingeschickte Arbeit mit einem Motto und mit einem versiegelten, den Namen und die Adresse des Verfassers enthaltenden Couvert, welches dasselbe Motto trägt, versehen sein. Die Verleihung dieser Preise findet jedes Jahr am Geburtstage des Erblassers, am 11. März, oder, wenn dieser Tag auf

einen Sonn- oder Festtag fällt, am nächstfolgenden Wochentage in öffentlicher Sitzung der philosophischen Facultät statt. Gekrönte Arbeiten bleiben unbeschränktes Eigenthum ihrer Verfasser. Eine ausführlichere Mittheilung über die Benekesche Stiftung wird demnächst in unsern Göttinger gelehrten Anzeigen erscheinen, auf welche wir hinzuweisen uns erlauben. Göttingen, den 2. April 1869.

Dekan, Senior und Professoren der Honoren-Facultät.
W. Sartorius von Waltershausen.

Berliner Zeitungen bemerken über diese Angelegenheit: Der Magistrat von Berlin wurde als Curator der Stiftung Beneke's niedergesetzt; derselbe sollte aber eine Universität zur Stellung der Aufgaben und zur Zuerkennung der Preise wählen, bei welcher nicht eine Voreingenommenheit gegen die Philosophie seines verstorbenen Bruders vorausgesetzt werden könne. Die Befolgung dieser Vorschrift scheint auf eigenthümliche Schwierigkeiten gestossen zu sein, denn erst jetzt, beinahe fünf Jahre nach dem Tode des Stifters hat der Magistrat mit der philosophischen Facultät der Universität Göttingen das Uebereinkommen getroffen, dass sie die Preisaufgabe stelle und über die Preiswürdigkeit der eingehenden Arbeiten befinde.

— (Die Universität von Peking.) Die Chinesen hatten in den Kriegen mit den Seemächten kaum die Wirkungen der neuen Geschosse und die Wunder der Mechanik kennen gelernt, als sie Dampfer und Gewehre ankauften, um ihre Flüsse und Meere zu befahren und die Feinde im eigenen Lande zu überwinden. Bald folgte unter der Leitung französischer Unternehmer die Gründung einer Anstalt zu Tsche-fu, in welcher Dampfschiffe und Dampfmaschinen im eigenen Lande hergegestellt werden; im Jahre 1866 wurde zu Schanghai eine mechanische Werkstätte errichtet, nach welcher Officiere aus der Garnison von Peking zum Lernen beordert wurden. Hierauf trug der Gouverneur der südlich davon liegenden See-Provinz Fu-tschien darauf an: in seinem Gebiet eine polytechnische Schule zu errichten, für dieselbe talentvolle junge Leute auszuwählen, und als Lehrer Ausländer anzunehmen, damit durch diese der Grund zu späterem Dampfschiff- und Maschinenbau gelegt werden könnte.

Die Nothwendigkeit, die eigenen Unterthanen zu Maschinenbauern heranzubilden, war schon längst erkannt; die Eigenliebe der Chinesen sträubte sich aber gegen Berufung von Fremden als Lehrern. Dem Prinzen Kung und den gegenwärtigen Mitgliedern des auswärtigen Ministeriums gebührt das Verdienst, auch dieses Vorurtheil glücklich überwunden zu haben; sie legten dem Kaiser ein ausführliches Memorandum vor, welches die Nothwendigkeit der Gründung einer Universität in Peking unter Ausländern als Lehrern betonte. Am 26. Februar 1868 genehmigte (wie die Augsb. Allg. Ztg. schreibt) der Kaiser den Plan, und bewilligte die nöthigen Geldmittel. An die Ausführung wurde sogleich gegangen, ohne die Einwürfe der Gelehrtenkaste zu beachten, die bis jetzt die Wissenschaft (nach chinesischer Definition) als ihr Monopol betrachtet hat und ihren Einfluss nicht mit Unrecht bedroht sieht. Als

Lehrer wurden meist Franzosen berufen, von Deutschen befindet sich J. v. Gumpach darunter; sie wurden unter der Bedingung angestellt, binnen zwei Jahren sich die chinesische Sprache anzueignen, da in dieser vorgetragen werden muss. Inzwischen sollen die Baulichkeiten hergestellt werden, darunter eine Sternwarte nach europäischem Muster, für welche die besten Instrumente, meist in England und Frankreich, bestellt sind.

Man zählt in China sechs schöne Künste: 1) Beobachtung der Principien gesellschaftlicher Ordnung, 2) Musik, 3) Bogenschiessen, 4) Wagenlenken, 5) Schreiben, 6) Rechnen. Die Denkschriften über Errichtung einer Universität weisen nun nach, dass das Rechnen, die sechste dieser schönen Künste, allmälig in China seltener geübt wurde; der Staat hatte selbst Schuld daran, da bis zur gegenwärtigen Dynastie das strenge Verbot bestand, sich mit Astronomie zu befassen, der Gelehrtenneid hatte diesen unsinnigen Erlass hervorgerufen. Die Europäer dagegen bauten auf der mathematischen und astronomischen Grundlage, welche der chinesische Scharfsinn geschaffen hatte, auf; um den Chinesen zu schmeicheln, wird der Osten, speciell China, die Heimath aller Erfindungen genannt; die Fremden hätten es verstanden, durch Entwicklung des Veralteten Neues zu erzeugen und die ursprünglichen Erfinder der Prinzipien zu überflügeln; die wissenschaftliche Grundlage sei aber chinesischem Scharfsinn zu danken. Die neue Universität soll nun die Chinesen mit der Entwicklung der Astronomie im Abendland und mit den neuen Grundsätzen der Mechanik bekannt machen; deswegen die Berufung Auswärtiger. Der Beschränkung des Programms auf diese zwei Wissenschaften liegt weniger Unterschätzung der Wichtigkeit der andern Zweige menschlichen Wissens zu Grunde, als die Absicht, der Neuerung bei dem Volke leichter Eingang zu verschaffen; Mathematik und Astronomie haben dem chinesischen Geist von jeher am meisten zugesagt.

Das Universitätsstatut ist in der officiellen Pekinger Zeitung in allen Details veröffentlicht. Die einzelnen Bestimmungen sind folgende: 1) Die „klassischen" Studien müssen absolvirt sein; hierunter wird das Studium jener Masse gelehrter, fast heilig gehaltener Bücher verstanden, welche den Prüfungsgegenstand für die Staatsmänner bilden. Wer diesen Stoff inne hat, gilt als fähig und gewöhnt, seine Denkkraft zu üben; von ihm kann auch Fleiss und Ausdauer erwartet werden, um der verborgenen Bedeutung der mathematischen und astronomischen Wissenschaften auf den Grund zu kommen. Die Zulassung zur Universität ist überdies noch von einem besonderen Examen bedingt. 2) Nach dem Grundsatze der Klassiker: „Um die Arbeit zu vollenden, muss man in der Werkstatt weilen, und um wirksam zu lernen, durchaus in der Nähe des Lehrers sein", ist ein Internat eingeführt; die Studirenden wohnen im Gebäude; sie haben vom Morgen bis zum Abend daselbst anwesend zu sein, um die Lehrer über schwierige Punkte, auf die sie beim Arbeiten stossen, befragen zu können. 3) Monatlich werden Prüfungen abgehalten; Semestralprüfungen entscheiden über die Location und das Aufsteigen. 4) Nach drei Jahren ist die Austrittsprüfung; nicht Befähigte haben das

Studium fortzusetzen; die Befähigten erhalten aber, ausser Einreihung in die höheren Classen der Staatsgelehrten, besondere Auszeichnungen. 5) Jeder Studirende erhält freie Station, dabei noch „eine einträgliche Remuneration, um sich schwermüthiger Betrachtungen zu überheben." Dieses Taschengeld ist vorläufig auf 10 Tael (à 2 Thlr. 8 Sgr.) monatlich festgesetzt.

Von den europäischen Einrichtungen unterscheidet sich diese neue Universität wesentlich; sie ist mit unsern Seminarien zu vergleichen; aber bei Entgegenkommen der Eingebornen ist sie einer Entwickelung fähig, welche dem empfänglichen Geiste der Chinesen in jeder Richtung neue Anregung zu geben vermag.

— Zu dem Bd. II, S. 511 mitgetheilten Programme für die 18te allg. deutsche Lehrerversammlung bemerkt Ed. Sack in seinem trefflich redigirten „Wegweiser": Leider steht zu befürchten, dass auch die 18. allgemeine deutsche Lehrerversammlung nichts oder doch nur sehr wenig zur Lösung derjenigen Fragen beitragen werde, von welchen die weitere Entwickelung unserer Volksbildung abhängig ist. Will die 18te allgemeine deutsche Lehrerversammlung einen massgebenden Einfluss auf die fernere Entwickelung der Volksbildung und für diesen ihren höchsten Zweck das Volk zu gewinnen suchen, so muss sie vor allen Dingen nach diesem Gesichtspunkte die Gegenstände, welche auf die Tagesordnung ihrer öffentlichen Versammlung zu bringen sind, wählen und vorbereiten. Wir erklären uns zuerst und ganz entschieden gegen alle sogenannt „belehrenden" oder „anregenden" Vorträge. „Anregen" muss alles und wird alles, wenn es in der rechten Weise behandelt wird. Der „belehrende" Vortrag gehört aber — wenn überhaupt in die allgemeine deutsche Lehrerversammlung — in die sogenannten „Nebenversammlungen." Am besten findet er seinen Platz in der Konferenz, in dem Lehrervereine, vor allem in der pädagogischen Zeitschrift.

— Von der Bd. II, S. 344 angekündigten „Zeitschrift für Ethnologie und ihre Hülfswissenschaften als Lehre vom Menschen in seinen Beziehungen zur Natur und zur Geschichte, herausgegeben von A. Bastian und R. Hartmann" (Berlin, Wiegandt und Hempel) ist das erste Heft erschienen.

— Die philosophische Facultät der Universität in Breslau hat für das Jahr 1869 folgende einem wahren Bedürfnisse des philosophischen Studiums entgegenkommende Preisaufgabe gestellt: „Die oppositionelle Stellung F. H. Jacobi's zu Kant, Fichte und Schelling soll aus seinen Schriften ihrem philosophischen Gehalte nach entwickelt und die Einwirkung derselben auf philosophirende Zeitgenossen nachgewiesen werden." Die Preisaufgabe soll in deutscher Sprache bearbeitet werden.

Druck der Berliner Associations-Buchdruckerei (Urbat & Genossen).

Hegel, K. Rosenkranz und Baader.

Von
Franz Hoffmann.

(Fortsetzung.)

Da sich Rosenkranz für seine Behauptungen in Betreff des eigentlichen Sinnes der Hegel'schen Philosophie in der letzterwähnten Schrift noch besonders auf die Religionsphilosophie, die Vorlesungen über das Dasein Gottes und auf die Logik beruft, so wird es gut sein, die Gotteslehre dieser Schriften noch einer eingehenderen Prüfung zu unterstellen.

In der Religionsphilosophie (B. XI, 13) erklärt Hegel: „Dem philosophischen Begriff nach ist Gott Geist, concret, und wenn wir näher fragen, was Geist ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwickelung die ganze Religionslehre ist. Sehen wir vorläufig nach, was Geist ist, so ist er diess: sich zu manifestiren, für den Geist zu sein. Der Geist ist für den Geist, und zwar nicht nur auf äusserliche, zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; diess macht den Begriff des Geistes selbst aus. Der Geist Gottes ist in seiner Gemeinde, um es mehr theologisch auszudrücken, Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist." Diese Stelle spricht eher gegen als für Rosenkranz. Denn klar und deutlich ist darin nicht gesagt, dass Gott die übergreifende absolute Persönlichkeit sei, es ist nicht gesagt, dass Gott ein transcendentes Selbstbewusstsein zugleich mit seinem Selbstbewusstsein in den endlichen Geistern zukomme. Der Geist Gottes kann hier sehr wohl in dem Sinne der allgemeinen Idee des Geistes genommen sein, die sich in den endlichen Geistern zur concreten Wirklichkeit durchbildet. Nebenbei kann bemerkt werden, dass es irrig und unwissenschaftlich ist, die Lehre von Gott völlig mit der Religionslehre zu vereinerleien oder diese mit jener. Aus dem schon oben Angeführten, was

Hegel in der Religionsphilosophie (W. XI, 18) sagt, springt von selbst in die Augen, dass die Rosenkranzische Auffassung unhaltbar ist. Mit aller Bestimmtheit ist hier Gott als die Allgemeinheit des Geistigen bezeichnet, die sich nicht bloss nicht ohne die endlichen Geister, sondern geradezu nur durch die endlichen Geister zum absoluten Geiste gestaltet. Michelet wusste sehr wohl, warum er die Menschheit unentstanden, ewig und unvergänglich behauptete.

Nach einigen für sich genommen zweideutigen Stellen (XI, S. 24, 29, 34, 35) spricht Hegel S. 36 wieder deutlich genug: „Die Idee ist das Wesen, die Realität des Begriffs, so, dass diese Realität identisch ist mit dem Begriff, nur durchaus durch ihn bestimmt ist. Nennt man den Begriff Geist, so ist die Realität des Begriffs das Bewusstsein; der Geist als Begriff, der allgemeine Geist realisirt sich im Bewusstsein, in einem Bewusstsein, das selbst geistig ist, in einem solchen, für welchen es nur der Geist sein kann."

Hegel hält es also für erlaubt, den Begriff Geist zu nennen, der dann ihm natürlich nur allgemeiner Geist sein kann und sich im Bewusstsein realisirt, ein Bewusstsein, welches von ihm nirgends als ein unendliches, überweltliches, sondern immer nur als endliches bezeichnet wird, wenn er auch Unendliches in dieses endliche Bewusstsein hineinlegen will. Der höchste Begriff (XI, 38) ist das Wissen des Geistes. „Der absolute Geist weiss sich; dieses Wissen ist unterschieden von ihm, damit das verschiedene Wissen, welches der endliche Geist ist. Der absolute Geist weiss sich im endlichen Wissen und umgekehrt, der endliche Geist weiss sein Wesen als absoluter Geist."

Dass „der absolute Geist" sich in sich wisse, wird auch hier nicht gesagt, sondern er weiss sich nur im endlichen Geist, d. h. sofern der endliche Geist Gott weiss, weiss sich Gott im endlichen Geiste; anders nicht.

Weiterhin stossen wir auf die bemerkenswerthe Aeusserung (XI, S. 54): „Gott ist da (im Pantheismus) nur als Substanz bestimmt; das absolute Subject, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subject bestimmt. Von diesem Unterschiede wissen die gewöhnlich Nichts, die sagen, spekulative Philosophie sei Pantheismus, sie übersehen die Hauptsache, wie immer." Es ist durchaus nicht übersehen worden, dass Hegel Gott als Subject bestimmt hat. Man hat nur gefragt, in welchem Sinne hier „Subject" genommen werde, und

als man fand, dass es nach Hegel der allgemeine Begriff, der in seiner Unendlichkeit noch unbestimmte Geist oder allgemeine Geistigkeit, reines Denken etc. bedeute, konnte man darin nicht die Persönlichkeit Gottes, auch nicht in dem halb pantheistischen, halb theistischen Sinne von Rosenkranz, ausgedrückt finden und erblickte mit Grund in Hegels Lehre einen Panlogismus oder logischen Pantheismus. Denn mit Recht nannte und nennt man jedes System pantheistisch, welches Gott und Welt nur so unterscheidet, dass es sie zugleich identisch setzt, dass es in Gott das Allgemeine und in der Welt die Besonderung und Individualisirung des Allgemeinen erblickt und die Lebendigkeit Gottes nicht anders und nicht tiefer zu fassen weiss, denn als ewigen Uebergang des Allgemeinen in das Besondere, des Unendlichen ins Endliche und den sich auflösenden Rückgang des Gewordenen in das Unentstandene, den anfangsendlosen Wechsel des Schaffens und des Zerstörens, des Hervorbringens und des Vernichtens, des Entstehens und des Vergehens, des Werdens und des Entwerdens oder Untergehens. Man durchgehe die gesammte Religionsphilosophie Hegels und man wird keine anderen Lehren als die eben bezeichneten darin zu finden vermögen, nur mit dem vergeblichen Bestreben versetzt, diesen flachen Gedanken eine Scheintiefe zu geben durch Hervorziehung und gewaltsame Umdeutung der Lehren des Christenthums. Wenn ich den Muth habe, die Grundgedanken Hegels flach zu nennen, so ist diess natürlich relativ, denn andere sind noch flacher. Gedankenreichthum kann man doch auch hier Hegel nicht absprechen und jenen falschen Schein von Tiefe, der dem Pantheismus reichbegabter Köpfe überall eigen ist.

Indess sehen wir zu, ob sich diese Auffassung im dritten Theil der Religionsphilosophie: die absolute Religion, bestätigt. „Wir haben, sagt Hegel zu Anfang dieses dritten Theils, (XII, 191) die Religion näher bestimmt als Selbstbewusstsein Gottes: das Selbstbewusstsein hat als Bewusstsein einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewusst: dieser Gegenstand ist auch Bewusstsein, aber Bewusstsein als Gegenstand, damit endliches Bewusstsein, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewusstsein: es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit: Gott ist Selbstbewusstsein, er weiss sich in einem von ihm verschiedenen Bewusstsein, das an sich das Bewusstsein Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiss, eine Identität, die aber

vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. . . . Gott ist diess: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu sein, aber in diesem Unterschiede mit sich identisch zu sein — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisirt, das Bewusstsein weiss diesen Inhalt und in diesem Inhalt weiss es sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Process Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewusstsein weiss Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiss; so ist Gott Geist und zwar der Geist der Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objectiv gewordene Begriff. Hier ist offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menschen kund gethan, was er ist und nicht bloss in einer äusserlichen Geschichte, sondern im Bewusstsein.“ Wäre die Religion Selbstbewusstsein Gottes, so wäre sie Bewusstsein des Menschen von Gott und jedes Bewusstsein von Gott müsste schon Religion sein. Ist Gott Selbstbewusstsein, so weiss er sich in sich selbst, nach Hegel aber weiss er sich in einem von ihm verschiedenen Bewusstsein und von einem concreten Selbst-Bewusstsein Gottes in sich ist nicht die Rede. Gott ist hiernach der Geist seiner Gemeinde und was Hegel davon sagt, dass Gott sich im endlichen Bewusstsein wisse, kann nur bedeuten, dass eben nur das Bewusstsein des Menschen von Gott das Sichwissen Gottes im Menschen sei. Hierin ist nichts von dem transcendenten Selbstbewusstsein (das zugleich mit dem immanenten oder Weltbewusstsein Gottes zugleich bestehe), nichts von dem theistischen oder halbtheistischen Begriff zu finden, den Rosenkranz Hegel zuschreibt. Wenn, wie Hegel (XII, S. 152) sagt, das Unglück, der Schmerz der Welt die Bedingung war, die Vorbereitung der subjectiven Seite auf das Bewusstsein des freien Geistes, als des absolut freien und damit unendlichen Geistes, so müsste sich der unendliche Geist selbst Unglück, Schmerz, Qual zudictirt und verursacht haben, um sich zu sich selbst zu bringen und Gott müsste ein armer, unfreier Gott sein, um diess nöthig zu haben. Wollte man auch nicht fragen, wann er denn angefangen habe, diess Unglück über sich zu verhängen (ein anfangloses Anfangen würde doch eine „schlechte“ Unendlichkeit sein), so könnte man sich doch nicht entbrechen zu fragen, warum er denn nicht wenigstens damit aufgehört habe, nachdem er sich doch endlich durch seine selbstverhängten Leiden glücklich zur absolut freien und unendlichen Geistigkeit durchgerungen haben soll. Hegel hat auch hier die Glocke Böhme's

läuten gehört, ohne das Geläute verstanden zu haben, worüber man sich nur bei Baader (in seinen Erläuterungen Böhme's) Auskunft erholen kann. Nach Obigem können wir auch den Satz (XII, S. 152): „Gott ist selbst Selbstbewusstsein, Unterscheiden seiner in sich“, nur so verstehen, dass Gott Selbstbewusstsein in endlichen Geistern sei. Auch die Aeusserung XII, S. 153—54 kann nicht anders verstanden werden: „die absolute Religion ist die offenbare, die Religion, die sich selbst zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat. Es ist das die vollendete Religion, die Religion, in welcher sie selbst sich objectiv geworden ist, die christliche. In ihr ist unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geist, der unendliche und der endliche, ihre absolute Identität ist diese Religion und diess zu ihrem Inhalt zu haben.“ Der allgemeine Geist ist eben nicht persönlich und der unendliche Geist ist hier nur ein anderer Ausdruck für den unpersönlichen allgemeinen Geist. Hegel geht nun soweit, die christliche Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes dahin zu escamotiren, dass er den allgemeinen unpersönlichen Geist, das reine Denken, „Gott an und für sich in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, ausserhalb der Welt“ für das Reich des Vaters, die Natur (Naturwelt), „worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist, das Moment der Besonderung überhaupt, für das Reich des Sohnes und die Idee im Elemente der Gemeinde, „den empirischen Subjecten, die im Geiste Gottes sind“, mit dem Bewusstsein, dass der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist und dass die Versöhnung für den Menschen ist, für das Reich des Geistes erklärt. *Sapienti sat!*

Hegel's Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes könnten die Auffassung von Rosenkranz zu bestätigen scheinen. Dass der Mensch, sagt hier Hegel (W. XII, 428) von Gott weiss, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, — d. h. der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiss. Diess Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.“ Ein gemeinschaftliches Wissen Gottes und des Menschen würde, wenn es ernst damit wäre, allerdings ein Wissen Gottes, welches nicht das Wissen des Menschen von Gott wäre, voraussetzen. Aber es ist damit nicht ernst gemeint und nur ein ungenauer Ausdruck für das reine Denken der abso-

luten Idee, das zwar Subject genannt wird, aber wegen seiner Allgemeinheit keines ist und sein kann. Gottes Bewusstsein ist auch hier nichts Anderes als das Bewusstsein des Menschen von Gott. Vollends ist mit der Auslegung von Rosenkranz nicht vereinbar, wenn Hegel XII, S. 473 sagt: „Der Begriff und vollends der absolute Begriff, der Begriff an und für sich selbst, der Begriff Gottes ist für sich zu nehmen, und dieser Begriff enthält das Sein als eine Bestimmtheit, Sein ist eine Bestimmtheit des Begriffs. ... Erstens ist der Begriff unmittelbar diess Allgemeine, welches sich bestimmt, besondert, diese Thätigkeit zu urtheilen, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen, und diese seine Endlichkeit zu negiren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu sein. Das ist der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der absolute Begriff, Gott ist eben dieses. Gott als Geist oder als Liebe ist diess, dass Gott sich besondert, den Sohn erzeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem sich selbst hat, mit sich identisch ist.“ Auch hier ist der Begriff, die Idee des Allgemeinen, Gott, ausser der Schöpfung betrachtet, der unpersönliche Geist, der erst in endlichen Geistern persönlich wird. Vergebens sucht man hier die Persönlichkeit Gottes im Sinne von Rosenkranz und wie er sie Hegeln zuschreibt.

Nehmen wir noch Rücksicht auf die Logik Hegel's, so kann schon die Einleitung (W. III, 35) uns darüber aufklären, dass auch hier der Rosenkranzische Gott nicht zu finden ist. Die reine Wissenschaft setzt nach Hegel die Befreiung von dem Gegensatze des Bewusstseins voraus. Die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich desswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ Wie soll in diesem Reiche der reinen Denkbestimmungen und Wesenheiten die Persönlichkeit Gottes Platz haben? Auch dass nach Hegel die Wahrheit als Wissenschaft das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein und die Gestalt des Selbsts haben soll (W. III, 35), beweist nichts für Rosenkranz, denn das reine Selbstbewusstsein ist weiter nichts als der allgemeine Begriff, allenfalls die Potenz des als Endliches sich darstellenden Persönlichen, aber selbst nicht Persönlichkeit, auch nicht im halbtheistisch-halbpantheistischen Sinne.

Dass Hegel mit dem über die Substanz Spinoza's hinausgehenden Subject, der reinen Vernunft, einmal wenigstens auch reines Selbstbewusstsein genannt, doch nur wieder den allgemeinen Begriff gibt, zeigt sich in dem zweiten Theil der Logik (W. V, 9), wo er den Begriff geradezu mit dem Subject identisch setzt. Nicht der persönliche Gott ist ihm Grund (Ursache schon gar nicht) der Welt, Schöpfer der Welt, sondern der zur Idee erhobene Begriff entäussert sich zur Natur, zerfällt in ihr und kehrt im endlichen Geiste in sie zurück. (W. V, 26.) Die unendliche Idee ist das absolute Wissen ihrer selbst (V, 243), heisst bei Hegel gar nichts Anderes, als die unendliche Idee ist der Inbegriff aller ewigen reinen Denkbestimmungen und Wesenheiten, die das absolute Wissen des zur philos. Erkenntniss durchgedrungenen endlichen Geistes sind und nur in ihm ist das Selbstbewusstsein Gottes concret verwirklicht. Wenn daher Hegel sagt (V, 328): „Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit", so ist auch hier von keinem Wissen einer göttlichen Persönlichkeit die Rede. Daher wird auch (S. 330) die Methode (!) als der sich selbst wissende Begriff bezeichnet, woraus man sieht, was es mit der „sich wissenden Wahrheit" auf sich hat. Staunenswerther Tiefsinn ist in den Worten gefunden worden (S. 349): „das Reichste ist daher das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifendste. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr Alles in sich befasst und hält, weil sie sich zum Freisten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist." Die reine Persönlichkeit ist eben keine Persönlichkeit, und im Werden nichts Anderes als was J. G. Fichte in den Worten aussprach, dass Gott der Materie nach lauter Geist sei, der Form nach aber nicht, da Bewusstsein nur in endlichen Schranken denkbar sei. Ich frage nochmals, warum hat Hegel nirgends und nie diese so prägnant ausgesprochene Einwendung gegen die Persönlichkeit Gottes widerlegt, wenn er in diesem Punkte im Wesentlichen anders als Fichte dachte? Ohne scharfe Widerlegung dieser Fichte'schen Einwendung, die schon von den Skeptikern des Alterthums erhoben worden war, kann sich keine Lehre von der Persönlichkeit Gottes wissenschaftlich behaupten und Hegel hat das schwerlich übersehen. Also . . . .

Aus den übrigen Werken Hegels liessen sich sowohl zahlreiche Stellen als auch Nachweisungen aus dem Geiste des Ganzen beibringen, welche vollgültige Bestätigung der von mir geltend gemachten Auffassung der Hegelschen Gotteslehre bringen würden. Wie steht es nun im Angesichte dieser Nachweisungen mit der Behauptung von Rosenkranz, es werde der Hegel'schen Philosophie Unrecht angethan, ihr die Nichtachtung der Individualität, der Subjectivität, der Persönlichkeit zuzuschreiben?*) Wie konnte Rosenkranz diese Anklagen als faules Gerede bezeichnen, das der Unverstand und die Böswilligkeit durch unendliche Wiederholung fast zum Axiom erhoben habe (Sic.). Wenn nur der Erste, der diese Anklagen erhob, Recht hatte, sollen sie darum weniger gültig sein, wenn viele Andere sie wiederholt haben? Könnten diese vielen Anderen nicht selbständig geurtheilt haben, obgleich sie in der Hauptsache zu dem gleichen Ergebniss ihrer Untersuchungen gelangten? In der That lässt sich eine nicht geringe Zahl von selbständigen Denkern nennen, welche alle jene Anklagen und wo möglich noch stärkere gegen Hegel erhoben haben, wie Baader, Günther, Weisse, I. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Sengler, Staudenmaier, Deutinger, Ulrici, Sigwart, H. Ritter, Chalybäus, Trendelenburg, Herbart und seine Anhänger und noch viele Andere. Diese Denker sollen nach Rosenkranz mit banalen Redensarten gegen Hegel um sich geworfen haben, während sie in Wahrheit meist mit grosser Ausdauer Hegels Werke studirt und für ihre Behauptungen eingehend triftige Beweise beigebracht haben. Ohne behaupten zu wollen, dass eine Sichtung der kritischen Beleuchtungen dieser Denker nicht erforderlich sein möchte, muss ich doch behaupten, dass die zerstreuten Entgegnungen der Hegelianer einem schillernden Geflunker ähnlicher sehen als einem ernsten, wissenschaftlichen und gründlichen Widerlegungsversuch. Ein nennenswerther Widerlegungsversuch in einem nur einigermaassen bedeutenden Werke eines Hegelianers, der auch nur eines der gegen Hegel erschienenen Hauptwerke sich zum Vorwurf genommen hätte, ist mir nicht bekannt geworden. Zerstreute Apologie und Polemik findet sich wohl in der weitschichtigen Literatur der Hegelschen Schule in reichlichem Maasse, aber ein Haupt- und Grundwerk, wie es auch nur als Versuch verlangt werden müsste, fehlt meines Wissens durchaus.

Baaders zwar zerstreute, aber tiefeinschneidende Kritik Hegels

*) Meine Reform der Hegelschen Philosophie von Rosenkranz S. 16.

ist so gut wie ganz ignorirt worden. Insbesondere K. Ph. Fischers und Staudenmaiers umfassende, gründliche und geistvolle Werke über die gesammte Hegel'sche Philosophie sind meines Wissens oder Erinnerns von den Hegelianern kaum erwähnt, geschweige jemals eingehend beurtheilt oder gar widerlegt worden. Wenn Rosenkranz in seltsamer Erregtheit sich über die oben genannten Anklagen gegen Hegel empörend ausruft: »Hegel kennt danach keinen persönlichen Gott, Hegel weiss nichts von der Persönlichkeit des Geistes, Hegel vernichtet in seinem System der unpersönlichen Vernunft die Freiheit, Hegel unterwirft Alles dem Fatalismus des Begriffs!" so steht unter allen unbefangenen Beurtheilern längst fest, dass alle diese Anklagen vollkommen begründet sind, wenn man den Geist des Ganzen seiner Lehre und deren Hauptgrundlagen ins Auge fasst. Damit verträgt sich das Zugeständniss Staudenmaiers, der behauptet, es fehle zwar bei Hegel nicht an Stellen, aus denen hervorgehe, er sei der Wahrheit zu Zeiten näher gestanden; allein die Wahrheit als solche, in ihrem innersten und vollsten Wesen habe er doch nicht erblickt, weil er durch sein einmal aufgestelltes und für wahr gehaltenes Princip als durch ein grosses Vorurtheil sich habe täuschen und von den zum Wahren führenden Spuren bald wieder abbringen lassen.*) Staudenmaier gehört zu denjenigen Forschern, welche Hegels Lehre nach seiner Totalität beurtheilten. Ist ihm darum eine eingehende Berücksichtigung von Seiten der Hegelianer zu Theil geworden? Wenn Rosenkranz in den Epilegomenen (S. 59) behauptet, die Gegner Hegels hätten weniger durch Widerlegung, als durch stetes Erneuen ihrer Ansicht gewirkt, so kann dies nicht eingeräumt werden, weil der Erfolg ihres Wirkens gerade von der Gründlichkeit ihrer wissenschaftlichen Widerlegung ausging, ausserdem er wohl ausgeblieben sein würde. Warum haben denn die Hegelianer diesen Erfolg der Gegner nicht zu hindern vermocht, trotz ihrer nicht geringen Anzahl, trotz ihrer zum Theil glänzenden Talente und trotz ihrer Rührigkeit, wenn jene so wenig wissenschaftliche Widerlegung übten? Allerdings ging der Hegelianismus zum guten Theil durch seinen eigenen innern Zwiespalt zu Grunde und bestätigte das Wort der h. Schrift, dass jedes mit sich selbst uneinige Reich untergehen müsse. Wenn es den Hegelianern etwa rühmlich dünken sollte,

*) Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems von Staudenmaier (1844) S. 752.

dass die Vorherrschaft des Hegelianismus durch sie selbst gefallen ist, so werden die Anhänger eines anderen Systems sie um diesen Ruhm nicht beneiden. Ihre Erwartung, dass sich der Hegelianismus wieder erheben werde, hat Alles gegen sich. Keine Philosophie geht nach Hegel selbst über ihre Zeit hinaus (was zu bestreiten ist). Dann kann aber auch die seine nicht über ihre Zeit hinausgegangen sein, und eine andere Zeit erfordert eine andere oder doch vertieftere Philosophie. Wenn nach H. die Geschichte der Philosophie das Innerste der Weltgeschichte ist, mit der Hegelschen Philosophie aber die Weltgeschichte nicht aufgehört haben kann, so sind auch tiefere, umfassendere Philosophien zu erwarten. Der Geist der Hegel'schen Philosophie wird vielleicht aus nichts klarer erkannt, als aus den stolzen Worten auf den letzten Blättern der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (XV, 689): „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem ausser ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein, und dadurch andererseits das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte" etc.

Wenn diess nicht Vergötterung des Menschen, des menschlichen Selbstbewusstseins ist, was verlangt man dann noch mehr zu solcher Vergötterung?

Im Angesichte dieser Menschheitsvergötterung beweisen die Bezeichnungen Gottes als des absoluten Subjectes, des allgemeinen Geistes, der reinen Persönlichkeit nicht einmal einen Persönlichkeits-Pantheismus Hegels, wie ihn R. behauptet, geschweige den ächten und wahren Theismus.

Indessen Rosenkranz erklärt uns offen, dass er zwar Hegel nicht missverstanden zu haben glaube, dass aber, sollte dies doch der Fall sein, es an seiner Ueberzeugung nichts ändern würde. Ich will nicht untersuchen, ob eine solche Erklärung die Prätension der Hegelschen Philosophie, absolutes Wissen zu sein, nicht geradezu aufhebt. Nur kann man nicht sagen, dass Hegel selbst schon die Prätension eines absoluten Wissens mit dem Zugeständniss, dass seine Lehre, insbesondere seine Logik noch vieler Verbesserungen

bedürftig sei, nicht vereinbar gefunden hätte. Doch prüfen wir die Haltbarkeit des Rosenkranzschen Theismus, unabhängig von der Frage, ob auch Hegel denselben gelehrt habe oder nicht. Zuvörderst ist es nun ausser Frage, dass Rosenkranz mit dem Begriffe des Selbstbewusstseins, der Persönlichkeit Gottes im Unterschiede seines Sichwissens im Menschen, wiewohl nicht eigentlich in der Trennung von demselben Ernst macht. Mit geistreicher Lebhaftigkeit lässt sich Rosenkranz also vernehmen:

„Ich verberge mir nicht, dass es vielen Zeitgenossen unbegreiflich erscheint, den Namen eines Philosophen noch mit dem Glauben an einen persönlichen Gott vereinigen zu wollen. Ich verberge mir nicht, dass die Naturwissenschaften, indem sie bei der Natur als solcher stehen bleiben, diese Meinung vorzüglich unterstützen. Aber ich verberge mir auch nicht, dass dies eine Kurzsichtigkeit ist. Schon die arithmetische und mathematische Seite der Natur müssten einen Gott in ihr erkennen lassen. Die einzige Betrachtung des Verhältnisses der Kugel, des Cylinders und Kegels ist für mich ausreichend, mir die Gewissheit vom Dasein einer absoluten Intelligenz zu geben, denn Rechnen ist ohne Denken unmöglich. Wir finden in der Natur die genaueste Berechnung der Grössenverhältnisse. Die topographische Astronomie legt uns dar, wie Raum und Zeit in der Bewegung der himmlischen Körper sich nach bestimmten Proportionen verhalten und wie das, was als Abweichung vom Gesetz erscheint, doch die Ordnung des Ganzen nicht stört, weil es in dieselbe im Voraus als ein constanter Coefficient miteingerechnet ist. Wie es möglich sein soll, dass die undenkende, bewusst- und willenlose Materie zu einer solchen Accuratesse der Berechnung von Millionen Körpern in ihren so verschlungenen Bahnen gelangen solle, ist mir unbegreiflich. Ohne die Hypothese einer berechnenden Intelligenz kommt mein Verstand hier nicht aus. Wenn man so oft den Ausspruch jenes französischen Astronomen anführt, der zu Napoleon äusserte, dass er im ganzen kosmischen Universum keinen Gott angetroffen und einer solchen Hypothese gar nicht bedurft habe, so kann man ihm das vom Standpunkt des Gesetzes der Attraction, dessen Erscheinungen er eben überall antraf, vollkommen zugeben. Meint man aber damit ein letztes Wort gesagt zu haben, so ist das höchst kläglich, denn durch die Thatsache der Allgemeinheit des Gesetzes wird noch nicht begreiflich, wie es selber möglich sei. Der Naturforscher als solcher kann sich bei der causalen Nothwendigkeit

beruhigen, nicht aber der weiter denkende Mensch. Aber nicht blos die Astronomie, sondern die ganze Naturwissenschaft scheint mir von der Existenz eines allberechnenden Gottes Zeugniss abzulegen. Die Stöchiometrie, die Krystallographie, die Meteorologie, die Anatomie und Physiologie können nicht weniger uns durch ihren Calcul in Erstaunen setzen. Die Gestalt der Organe, das Ineinandergreifen ihrer Processe, die Proportion ihrer Produkte, wie ist das Alles bis in die kleinsten und zartesten Beziehungen berechnet! Wie kann ein denkender Mensch im Ernst glauben, dass die Proportion von Lunge und Luft, von Auge und Licht, von Ohr und Schall, sich durch den Zufall stupider Atome gemacht habe! Wir finden Verstand und Vernunft in der Natur; wir finden in ihr empirisch keinen persönlichen Gott, der etwa bei dem Herrn Naturforscher, sich zu legitimiren, seine Visitenkarte abgäbe; aber wir können klar und deutlich einsehen, dass Verstand und Vernunft nur von einem verständigen und vernünftigen Subject der brutalen Materie als ihr immanente Bestimmungen gegeben sind und dass der absolute, über Raum und Zeit erhabene Geist in seiner ewigen Allgegenwart und Allwissenheit nicht als sinnfällige Person erscheinen kann, was die Sprache der kirchlichen Dogmatik so ausdrückt, dass nicht Gott, sondern nur die zweite Person der Gottheit Mensch geworden. Wie das Mikroskop dem überraschten Auge im Wassertropfen ungeahnte infusorielle Wesen entschleiert, so offenbart das Denken in der gottlos scheinenden Natur den denkenden, das Grösste wie das Kleinste berechnenden Schöpfer der Natur. Die Natur rechnet nicht selber, aber sie ist berechnet. Die Naturforscher sollten über ihrem Rechnen nicht den Gedanken an Gott und die Pietisten über ihrer Andacht an Gott nicht vergessen, dass er ein strenger Arithmetiker ist, die Philosophen aber ihn im Calcul der Natur erkennen und anerkennen."

Ich will mit Rosenkranz nicht darüber rechten, ob in dieser Auseinandersetzung Alles bis auf jede Wendung und jeden Ausdruck genau richtig und ob das Vorgetragene als eine mustergültige philosophische Beweisführung anerkannt werden kann. Genug, er zeigt sich entschieden davon überzeugt, dass das Absolute, dass Gott als selbstbewusste Vernunft, als Persönlichkeit gedacht werden müsse. Diesen Grundgedanken erläutert Rokenkranz in den Kapiteln seiner angemerkten Schrift: Die Stellung des Zweckbegriffs im System, und: Die unbewusste Zweckthätigkeit,

zum Theil gegen Michelet, in bemerkenswerther Weise. Hier sagt er unter Anderem: „Der denkende Mensch weiss, dass er nicht Ursache seiner selbst ist und geht, als denkender, über alle Endlichkeit der Erscheinung hinaus. Wenn Augustinus sagt, dass unser Herz unruhig sei, bis es in Gott ruhe, so sage ich: *mens nostra inquieta est, donec acquiescat, Domine, in Te.*“ Baader sagt Beides und kennt zwar einen Unterschied, aber keine Berechtigung zur Entgegensetzung des Herzens und des Geistes, der Vernunft und des Verstandes. „Gott ist allerdings“, sagt ferner R., „für mich unergründlich, sofern ich immer neuen Grund, ihn zu bewundern, finden werde. Er ist unerschöpflich für mein Erkennen, aber keineswegs unerkennbar. Ich weiss, an wen ich glaube.“ Sehr gut. Doch verträgt sich dieser Gedanke nicht oder nur gezwungen mit Hegels absolutem Wissen, während er von Baader von Anfang an in prägnantester Weise geltend gemacht worden ist.

Sehr gut entwickelt R. (S. 96) die Kraft des ontologischen Beweises, die ihm darin liegt, dass der Begriff des Absoluten nicht gedacht werden kann, ohne zugleich den seiner Existenz denken zu müssen. Nur verwickelt er sich hier in einen Widerspruch, der seinen Halbpantheismus zur Folge hat. Er sagt: „Es wird hier also ein bestimmter Begriff, der des Absoluten gedacht, d. h. das durch sich selbst seiende, in sich unendliche, seinen Begriff als Selbstzweck auf schlechthin adäquate Weise selbst realisirende Sein. Und von diesem Begriff wird mit Recht behauptet, dass der Gedanke seiner Realität von ihm untrennbar sei. Wer ihn denkt, muss auch seine Realität denken.“ Vortrefflich!*) Nur fragt es

*) Der Herr Verf. erlaube der Redaction, hierzu auf eine Erörterung Lotze's zu verweisen. Lotze sagt (Mikrokosmus III. S. 556 f.): „Dass der Begriff des allervollkommensten Wesens auch Wirklichkeit als eine seiner Vollkommenheiten einschliesse, dass mithin das vollkommenste Wesen nothwendig sei, ist ein so deutlicher Fehlschluss, dass nach Kant's einschneidender Widerlegung jeder Versuch der Vertheidigung nutzlos sein würde. Anselm hat in freierer Form der Reflexion den Gedanken hin und wieder bewegt, dass das Grösste, was wir denken können, wenn wir es nur als gedacht denken, kleiner sei, als dasselbe Grösste, wenn wir es als seiend denken. Einen logisch triftigen Beweis wird auch aus dieser Ueberlegung Niemand entwickeln können, aber ihre Fassungsweise scheint einen andern Hauptgedanken zu verrathen, der seinen Ausdruck sucht. Denn was wäre es nun, wenn in der That das gedachte Vollkommenste als Gedachtes geringer wäre als irgend eine Wirklichkeit? Warum würde dieser Gedanke beunruhigen? Darum offenbar, weil es eine unmittelbare Gewissheit ist, dass das Grösste, das Schönste und Werthvollste, nicht blosser Gedanke, sondern Wirklichkeit sein muss, weil es unerträglich an sich sein würde, von

sich, ob R. die Identität des Begriffs und der Realität oder besser die Untrennbarkeit beider in Gott an und für sich, abgesehen von der Schöpfung denkt, oder ob er nicht unvermerkt der Realität Gottes die Schöpfung des Inbegriffs der endlichen Wesen unterschiebt und ob er nicht von der andern Seite, sofern er wirklich eine Realität Gottes abgesehen von der Schöpfung statuirt, diese doch nur als Inbegriff der auf die Schöpfung bezüglichen Urgedanken Gottes, die Urbilder aller gewöhnlichen Wesen vorstellt, was er (Reform der Hegelschen Philos. S. 22) die Fülle aller Qualitäten, den Samen der Welten nennt. Dann hätte er die an und für sich seiende Realität Gottes doch nur als Begriff gesetzt und müsste die im Unterschied des Begriffs gedachte volle und vollendende Realität Gottes in seine Schöpfung, in die Welt, verlegen und somit die Identität des Begriffs und der Realität Gottes in die Identität Gottes und der Welt setzen. Von dem Hegelschen Pantheismus würde sich dieser Pantheismus nur dadurch unterscheiden, dass Hegel die unpersönliche Weltvernunft oder Weltidee nur in den endlichen Geistern persönlich werden lässt, während die letztere Lehre der absoluten Vernunft eine weil nicht völlig ausgewirkte doch nur ideelle oder magische Persönlichkeit zuschriebe, die sich erst in der Schöpfung der endlichen Natur und des endlichen Geistes (wenn auch ewig) auswirkte. Diese Ansicht könnte man doch höchstens Halbpantheismus nennen, höchstens: weil in ihr die volle Persönlichkeit Gottes nicht gesetzt wäre, sondern nur eine nur ideelle oder magische in Böhme's Sprache.

Dass nun Rosenkranz diesen Halbtheismus und Halbpantheismus lehrt, ist unzweifelhaft. Der Beweis soll sogleich geführt werden. In der Schrift: Meine Reform der Hegelschen Philosophie sagt Rosenkranz (S. 22): „Die Vernunft ist ... nicht das Ursprüngliche, wenn von der Existenz die Rede ist, denn das Ursprüngliche ... ist Gott als der absolute Geist. Aber Gott ist *natura sua* denkend. Sein Sein ist unmittelbar denkendes. Denken wir uns nun Gott, wie er ohne Natur und ohne eine Geisterwelt exi-

dem Ideal zu glauben, dass es eine Vorstellung sei, die das Denken wohl in seiner Arbeit erzeugt, die aber in der Wirklichkeit kein Dasein, keine Macht und keine Giltigkeit habe. Nicht aus der Vollkommenheit des Vollkommenen wird als logische Consequenz zunächst seine Wirklichkeit gefolgert, sondern ohne Umschweife einer Folgerung wird unmittelbar die Unmöglichkeit seines Nichtseins empfunden und aller Schein syllogistischer Begründung dient nur dazu, die Unmittelbarkeit dieser Gewissheit deutlicher zu machen."

stiren würde (wenn diess, füge ich hinzu, nicht eine Abstraktion wäre, da nach R. Gott ewig Schöpfer ist), so würde er, da er erst durch das Weltschaffen Schöpfer u. s. w. wird (ohne welches übrigens nach R. Gott nie war und nie sein konnte), in seinem Sein doch wesentlich denkend sein. Er würde als sein eigener Begriff von seiner Realität (welcher? einer noch nicht existirenden und dann doch nur ideellen?) sich unterscheiden und zugleich diese seine Realität für sich als Begriff (also doch nur als Begriff!) setzen. Er würde als das allgemeine Sein sich doch auf sich selbst beziehen. Er würde als Subject sein Sein und sein Denken von sich unterscheiden. Er würde als die einzige Substanz mit sich selbst in ewiger Wechselwirkung sich hervorbringen und als Ursache seine Wirkung sein (?). Er würde als das absolute Wesen sich in sich selbst erscheinen (magisch nach dem Ausdrucke J. Böhme's) und als sein eigener Grund sich ewig in die Existenz (ideell) setzen und in seinem Sein als sein eigener Zweck unmittelbar die Fülle aller Qualitäten, den Samen der Welten, den Schooss alles Lebens besitzen. Er würde also in seinem Begriff alle Momente der Hegel'schen Logik enthalten und diese würde also in solchem Anbetracht doch eine rationale, speculative Theologie, eine Darstellung des weltlosen Gottes sein.“ Nach Hegel wie nach Rosenkranz würde aber dieser weltlose Gott nur eine Abstraktion sein, da es nach dieser Denker Voraussetzung im Begriff und im Wesen Gottes liegt, ewig Schöpfer zu sein, da Gott nie ohne die Welt sein kann, Gott ohne die Welt nicht Gott wäre. Trotz des Unterschiedes zwischen Hegel und Rosenkranz würde doch auch nach dem Letzteren Gott ohne die Welt der wahrhaften Realität entbehren, folglich die Welt die Realität Gottes sein. Die Identität des Begriffs und der Realität ist also auch nach Rosenkranz die Identität, die Einheit, die Untrennbarkeit Gottes und der Welt.

Diese Lehre ist zum Mindesten Halbpantheismus. Wenn R. (Epilegom. S. 99) sagt: „Er (Gott) ist die Einheit der Vernunft und der Natur als freies, selbstbewusstes Subject“, so scheint er nach dem unmittelbar Vorausgegangenen und nach dem Geist seiner Ansicht damit sagen zu wollen, Gott sei die überendliche, unendliche Einheit der endlichen Vernunft und der endlichen Natur als übergreifendes, freies, selbstbewusstes Subject. Denn, wenn er die Einheit der Vernunft und der Natur in Gott tiefer, wenn er sie im Sinne der tiefsinnigsten aller Forscher, im Sinne des

intuitiven Böhme und des scharfdenkenden Baader verstünde, so würde er nicht von einem zu vermeidenden Rückfall in die Geistlebens-Lehre des Baaderianismus (S. 78) sprechen können, sondern, auf der Höhe des wahrhaften, des ideal-realen Theismus angelangt, die Nothwendigkeit des Abbruchs und des Neubaus seines ph. Systems erkannt haben. Die Lehre Baader's ist es allein, welche nach den genialen Intuitionen J. Böhme's mit der Identität, Einheit im Unterschiede, des Begriffs und der Realität, der Idee und der Wirklichkeit, des Geistes und der Natur in Gott Ernst macht und darum Gott in seiner vollen und vollendeten Wirklichkeit erfasst und denkt, und sich damit in der Wurzel vom Pantheismus scheidet. Wenn nur erst einmal zehn begabte Forscher in Deutschland diesen urtiefen, alle andern Standpunkte weit überflügelnden Standpunkt Baader's wahrhaft verstanden hätten, dann würden die Vogelscheuchen, die man um die reichen Saatfelder der Baader'schen Werke gepflanzt hat, bald der Lächerlichkeit verfallen und man würde aus diesen Saatfeldern einen kaum geahnten Reichthum von Samenkörnern der Wissenschaft nach Hause tragen.

Unstreitig geht nun Rosenkranz in die Tiefe, wenn er hervorhebt (S. 110), dass die reine Vernunft nicht existiren könne, wenn sie nicht von einem denkenden Subjecte gedacht werde, dass die Vernunft wie im denkenden göttlichen so im menschlichen Geist persönlich sei, (S. 113) dass ein Dogmatismus profan und verwerflich sei, der den Menschen verpeste und der sich einbilde, den Begriff der Religion zu erhalten, indem er einzig dem Menschen das absolute (?) Wissen zuschreibe, dass es traurig wäre, wenn das letzte Ziel der Geschichte darin bestände, dass alle Menschen die Kategorien der absoluten Logik hübsch durchzudenken lernten und dass Religion ohne ein persönliches Verhältniss des Menschen zu einem persönlichen Absoluten nicht Religion sei, etc. Allein er verhehlt nicht, dass ihm die Annahme der Ewigkeit der Schöpfung (die darum in seinem Sinne die Freiheit nicht ausschliessen soll, wenn auch die Willkür) spekulative Nothwendigkeit sei. Wenn behauptet werde, er lehre, dass Gott vor dem Schaffen nur Denken ohne Sein sei und dass er dann erst das Sein erschaffe, so sei doch ersichtlich, dass er (Reform d. H. Ph.) nur das Verhältniss habe beschreiben wollen, in welchem das Denken als das ursprüngliche Sein zu sich selber stehe, sofern es die Bedingung für das Wollen ausmache, ohne welches ein schöpferisches Thun

undenkbar. Es seien barbarische, grundlose Insinuationen, dass er das Denken von dem Sein getrennt habe, dass er das Sein von Gott erst erschaffen liesse, dass er in dem Denken Gottes das Sein nicht zugleich als mitgesetzt dächte. Aber ganz wohl sei es in der Ordnung, dass er das Sein Gottes von dem durch sein Schaffen gesetzten Sein unterscheide. Auch Hegel habe gesagt, dass Gott in der Logik gedacht werde, wie er vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes existire.

Diese Berufung auf Hegel würde in seinem Sinne wohl passen, wenn Hegel wie Rosenkranz die Persönlichkeit Gottes in überweltlicher Bedeutung lehrte. Da aber diess nicht der Fall ist, so passt die Berufung nicht. Dass Rosenkranz das Sein Gottes von dem durch sein Schaffen gesetzten Sein unterscheidet, wäre allerdings sehr wohl in der Orduung, wenn nur diese Unterscheidung eine auf den Grund der Sache gehende wäre. Sehen wir zu, ob sie diess in Anspruch nehmen darf.

„Die Rückkehr des Geistes", sagt Rosenkranz, „aus der Natur in sich ist . . . nicht nur ein Akt des endlichen, des erscheinenden Geistes, sondern sie ist auch ein ewiger Akt des göttlichen Geistes, der die Natur erschafft, denn nur sofern er im Schaffen auch der mit sich identische bleibt, nur sofern er, wie Hegel es ausdrückt, als der ewig in sich zurückkehrende auch der ewig in sich zurückgekehrte ist, nur insofern ist er frei, unterscheidet er sich von der erschaffenen Natur und geht er nicht in ihr auf. Ohne die Natur, also auch ohne die Geschichte, würde Gott nur der einsame Logos sein, der nur in seinem idellen Reflexe sich reell wäre, indessen er gerade durch die Entäusserung zur Natur sich seine reelle Anschauung gibt und als sie setzend schon von vornherein über sie erhaben ist." Lassen wir Hegel hier ganz aus dem Spiel und halten wir uns lediglich an die Art, wie Rosenkranz das ewige Schaffen des persönlichen Gottes fassen zu sollen glaubt. Zuerst ist zu constatiren, dass nach Rosenkranz Gott, ungeachtet seiner Persönlichkeit, die doch ohne innere Selbstunterscheidung und also ohne innere Nichteinsamkeit nicht sein könnte, doch nur der einsame Logos sein würde, der nur in seinem ideellen Reflex sich reell wäre, wenn er nicht durch seine Entäusserung zur (endlichen) Natur sich seine reelle Anschauung gäbe. Hiemit bestätigt Rosenkranz nur meine obige Angabe und Auffassung seiner Lehre, welche Gott als überweltlichem Wesen nur eine ideelle Realität giebt und die reelle Realität Gott sich nur durch seine und in seiner Schöpfung

geben lässt. Und da behaupte nun R., dass diese Lehre wahrhaft und ächt theistisch, aber ganz und gar nicht wenigstens halbpantheistisch sei! Der ohne Schöpfung einsame Logos rückt dem absoluten Subject Hegels, der allgemeinen nicht persönlichen Vernunft, der reinen Persönlichkeit, doch wieder so nahe, dass es schwer wird, die absolute Persönlichkeit noch in ihm zu erblicken. Jedenfalls ist der einsame Logos keine vollausgewirkte Persönlichkeit und bedarf zu seiner Vollauswirkung der Schöpfung der endlichen Natur und des endlichen Geistes und sogar der Rückkehr derselben in seinen Mutterschooss, und, wie es scheint, des in Permanenz gesetzten Schaffens und Zurückkehrens des Geschaffenen in sich. Indess man hege keine Besorgniss, dass der einsame Logos sich bis zur Schöpfung langweilen würde. Er war im Grunde nie einsam und hat von Ewigkeit her schon reichlich für seine Unterhaltung gesorgt. Sein ideelles d. h. leeres Denken hat er reell gemacht und erfüllt mit der Materie des gesammten Naturells und deren Gestaltungen und sein Sein hat er tapfer erhalten durch das beständige Verzehren alles Geschaffenen, das er immer wieder neugebildet von sich gegeben hat, um immer wieder etwas zu verzehren zu haben. Diesen herrlichen Process des Schaffens und Verschlingens, des Erzeugens und Hungerstillens, des Setzens und Aufhebens, des immer wieder Neusetzens und immer wieder Zurücknehmens hat er nie angefangen, d. h. immer schon angefangen und wird ihn nie beendigen. Darin besteht sein ewiges Leben. In sich selbst ist der einsame Logos nicht Leben, Leben gewinnt er erst, wiewohl ewig, durch seine Entäusserung zur materiellen Natur, deren Gestaltungen und ihre Verinnerung zum endlichen, geschichtbildenden Geist und die Wiederzerreissung der Natur- und Geistesgestaltungen. Sein ewiges Leben ist die Identität des Belebens und des Tödtens, die Permanenz des Werdens und des Zergehens, über welchem er als der allein unvergängliche Begriff und Begreifer des beständigen Umsatzes thront.

(Schluss folgt.)

Ueber einige Sätze aus dem, dem Philosophencongresse zu Prag vorgelegten Programm.

[Die Bemerkungen, welche Dr. Leander, Adjunct der Philosophie an der Universität zu Lund, zu einigen Sätzen aus dem Programm bereits auf der im vergangenen Spätjahr zu Prag gehaltenen Philosophenversammlung angekündigt und nachträglich mitgetheilt hat, betreffen theils die Wissenschaftslehre, theils Fragen aus der Gesellschaftslehre. Denselben schliessen sich Gegenbemerkungen von Professor Schliephake an. Durch die Veröffentlichung dieser Ausführungen in dieser Zeitschrift glauben wir allen Denen etwas Erwünschtes zu thun, welche an den Prager Verhandlungen Antheil gehabt, oder von dem Programm derselben Kenntniss genommen haben, und halten es überhaupt für angemessen, die besprochenen Gegenstände, wie es in der Idee des Congresses lag, in weiteren wissenschaftlichen Kreisen zur Erwägung vorzuschlagen. In manchem Betracht ist eine gewisse Verwandtschaft zwischen den in dem Programme niedergelegten (Krause'schen) Lehren und denen des schwedischen Philosophen (Boström) nicht zu verkennen. Verschiedene Anstände, bei denen Dr. Leander verweilt, werden durch bestimmtere Erklärungen, besonders durch genau unterscheidende Bezeichnung der Hauptbegriffe, sich erledigen lassen. Die übrigen Differenzen fordern zu tieferer Untersuchung der Voraussetzungen auf, auf welche die Einwürfe gegen einige der Programmssätze sich stützen; Einiges dürfte schon durch Hinweisung auf andere Sätze des Programmes selbst sich aufklären lassen.

Wir halten es für das Schicklichste, zuerst die Bemerkungen Dr. Leander's vollständig und ohne Beisatz vorzulegen und werden dann die Erwiederung Professor Schliephake's darauf folgen lassen, wodurch, wie wir hoffen, die deutliche Auseinandersetzung der Ansichten und die Anbahnung zur Verständigung am besten bewerkstelligt werden wird. G. Leonhardi.]

Meine Bemerkungen beziehen sich theils auf die gesellschaftlehrliche, theils auf die wissenschaftlehrliche Abtheilung der er-

wähnten Sätze. Wegen der propädeutischen Bedeutung des erkenntniss-theoretischen Problems wende ich mich zuerst der letzteren Abtheilung zu. Vorläufig will ich angekündigt haben, dass meine Argumentationen von dem Standpunkte der philosophischen Ansicht, welche der im Jahre 1866 verstorbene Professor Boström in Upsala dargestellt, auszugehen beabsichtigen.

In Bezug der Wissenschaftslehre richte ich mich hauptsächlich gegen die in den Sätzen 22, 25 und 26 zum Vorschein gekommene Ansicht, dass die Philosophie und die sogenannten Einzelnwissenschaften Ein wissenschaftliches Ganzes („Einen allumfassenden Wissenschaftbau", „Einen Wissenschaftorganismus") bilden, wodurch die Principien dieser letzteren Wissenschaften auf den höchsten Wissenschaftsgrund, die philosophische sogenannte Grunderkenntniss, zurückzuführen und, wie es scheint, wenigstens zum Theil aus demselben abzuleiten sein sollen. Es sei mir jedoch erlaubt, vorher mit einigen Worten bei den Sätzen 23 und 24 zu verweilen.

Im Satze 23 scheint mir die Behauptung, die Wissenschaft gliedere sich in einen zurückleitenden (subjectiv-analytischen) und einen ableitenden (objectiv-synthetischen) Theil, einer näheren Bestimmung zu bedürfen. Sie ist meines Erachtens richtig, wenn nur behauptet wird, dass die menschliche Wissenschaft oder vielmehr die Wissenschaftforschung des Menschen, nicht aber die Wissenschaft schlechthin als solche, sich in dieser Weise gliedere. Hinsichtlich des discursiven Denkens des Menschen, welches das Concretere nur durch ein Abstracteres zu begreifen im Stande ist, kann man freilich die Wichtigkeit eines genauen und vollständigen analytischen Verfahrens nicht genug hervorheben. Auch kann man als eine vorzugsweise analytische diejenige Untersuchung bezeichnen, welche, bezüglich einer gewissen Wissenschaft, zu dem (Erkenntniss-) Principe, d. h. zu der abstractesten Bestimmung des Gegenstandes derselben oder dessen (Real-) Definition führt. Aber gerade wegen jenes Charakters des menschlichen Begreifens, oder — aus einem andern Gesichtspunkt — weil die Wissenschaft ein System, Einheit in Vielheit ist, welches in dem Princip seine Einheit hat, kann als Anfang der eigentlich wissenschaftlichen Erkenntniss, mithin der Wissenschaft selbst als solcher erst das Princip oder der Ausgangspunkt des (analytisch-) synthetischen Verfahrens bestimmt werden. Wie weder die Analyse, noch die Synthese, sofern darunter Arten der Thätigkeit ver-

standen werden, hinsichtlich eines Vernehmens,*) das nicht die Form der Zeit hätte, Gültigkeit haben könnte, so kann also der sog. analytische Theil, selbst hinsichtlich der menschlichen Wissenschaft, nur eine propädeutische oder im Allgemeinen eine einleitende Bedeutung haben.

Der Satz 24 giebt eine allgemeine Charakteristik der zu der Grunderkenntniss leitenden analytischen Untersuchung, in Beziehung auf welche ich nach der vorhergehenden Anmerkung unmittelbar keine Einwendung zu machen habe. Da ich aber infolge des Anschlusses des geehrten Verfassers an die Ansicht Krause's annehmen muss, es werde hier eine menschliche wissenschaftliche Erkenntniss gefordert, die die Form einer sog. begrifflichen oder intellectuellen Anschauung haben soll, so kann ich nicht umhin, auch an diesen Satz einige Bemerkungen anzuknüpfen. Ich habe hierbei die sog. Wesenschauung Krause's in Auge oder allgemeiner das, was er in Bezug auf einen jeden Gegenstand die Selbganzwesenschauung, den Wesenbegriff, die Grund-, Ur- oder Wesenidee desselben nennt. Insofern eine intellectuelle Anschauung angenommen werden kann, so soll sie allerdings nach meiner Meinung, diesen »Schauungen« Krause's gleich, eine durchaus bestimmte, gänzlich concrete Auffassung sein, oder, vollständiger ausgedrückt, sie soll eine Erkenntniss sein, hinsichtlich deren der Gegensatz zwischen dem Begriffe und der Anschauung keine Bedeutung hat, d. h. welche mit der vollkommenen Evidenz des Begriffes die vollständige Concretion der Anschauung vereinigt. An und für sich oder hinsichtlich des vollkommenen göttlichen Vernehmens mag nun eine solche Erkenntnissform ganz denkbar sein, da ein durchgängiges Bestimmtsein der vollkommenen Klarheit des Begriffes keineswegs widersprechen kann. Dagegen wird sich dieselbe durch keine psychologische Analyse als dem menschlichen Bewusstsein angehörig entdecken lassen und muss ausserdem der Endlichkeit dieses Bewusstseins, in Folge deren es nicht seinen ganzen concreten Inhalt oder Gegenstand durchdringen

*) Unter Vernehmen *(percipere)* verstehe ich das, was gewöhnlich, obschon, wie es mir scheint, nicht sprachrichtig, Vorstellen genannt wird, nämlich auf bestimmte Weise selbstbewusst sein, so dass eine Beantwortung der Fragen: Wie? und Wovon selbstbewusst? an und für sich möglich sei. Als thätig gedacht, drückt daher das Vernehmen die ganze theoretische Thätigkeit: Empfinden (Fühlen), Vorstellen (= die Thätigkeit der Phantasie im weiteren Sinne des Wortes) und Denken (Begreifen, Verstehen, Wissen) aus.

oder klar und deutlich vernehmen kann, sowie dem Charakter des logischen Denkens, discursiv und insofern abstrahirend zu sein, widersprechen. Was besonders die Selbganzwesenschauung Krause's betrifft, so erscheint diese Vernehmung des ganzen concreten Gegenstandes als eines vor und über seiner inneren Mannigfaltigkeit Daseienden entweder nur als eine der psychologischen Entwickelungsordnung gemäss frühere, zwar (relativ) concrete, aber vorwissenschaftliche und darum auch (relativ) dunkle und verwirrte Auffassung des betreffenden Ganzen, oder nur als ein für sich abstractes Bewusstsein eines Gegenstandes als eines an sich völlig concret Seienden. Das Erstere, weil Krause nicht gezeigt hat, wie das concrete Vernehmen des Menschen klar und deutlich, oder wie sein klares und deutliches Vernehmen concret sein kann. Das Letztere, weil er ausdrücklich behauptet, dass die Schauung einer jeden Grundidee für den Menschen eine unendliche, sogar in unendlicher Zeit nicht zu vollendende Aufgabe sei.

Ich gehe jetzt zu der Frage nach dem Verhältniss zwischen der Philosophie und den sog. Einzeln- oder empirischen Wissenschaften über. Wenn der Gegenstand der Philosophie das eigentliche oder absolute Wesen ist, während sie auch in formeller Hinsicht dem Begriffe der Wissenschaft entsprechen muss, und wenn dagegen die höchste Aufgabe der empirischen Wissenschaften gerade als empirischer nur darin bestehen kann, die allgemeinen Gesetze und Formen der durch die sinnliche Erfahrung unmittelbar gegebenen Wirklichkeit anzugeben, so muss ich mich gegen die Forderung, in der Philosophie das empirische Wissen direct zu begründen oder die Principien der empirischen Wissenschaften als Folgen in formell wissenschaftlicher Bedeutung des Principes der Philosophie — gleichviel, ob auf analytischem, ob auf synthetischem Wege — aufzuweisen, sowohl aus erkenntnisstheoretischem und allgemein metaphysischem Interesse, als vermöge der eigenen Natur der Sache verwahren. Wenn ich, zunächst um die cognoscitiven und metaphysischen Gefahren dieser Forderung zu zeigen, frage, was für ein Vortheil mit dem fraglichen Begründen eigentlich zu erzielen sei, so scheint die Philosophie, als die dem Inhalte und der Form nach vollkommene Wissenschaft, daraus nichts gewinnen zu können. Es muss deswegen eigentlich nur zu Gunsten des empirischen Wissens gefordert werden. Dass dieses in seiner bisherigen factischen Beschaffenheit ohne Verbindung mit der Philosophie mit gewissen Män-

geln behaftet ist, lässt sich nicht leugnen. Erstlich bezieht es sich nämlich nur auf eine factisch gegebene sinnliche Wirklichkeit. Weiter aber ist es auch nur hypothetisch nothwendig und gewissermaassen aggregatorisch. Denn einerseits drücken die empirischen Begriffe blosse Eigenschaften an den sinnlichen Dingen, blosse Verhältnisse zwischen diesen oder zwischen ihren sinnlichen Bestandtheilen aus, ohne anzugeben, was das *membrum relationis* oder Das, was jene Eigenschaften hat, an sich sei, d. h. sie haben den dem Begriffe als solchem zukommenden Charakter der Nothwendigkeit nur unter der Bedingung des Vorhandenseins eines nicht Begriffenen oder als nothwendig Eingesehenen. Andererseits hat im Allgemeinen in den empirischen Wissenschaften der Progress von dem Grunde zu dem zu Begründenden nicht die Form einer streng wissenschaftlichen Demonstration, während ausserdem eine gewisse empirische Wissenschaft ihr Princip weder aus dem einer andern, noch aus einem gemeinsamen Grundprincip deducirt. Da es jedoch in diesen Wissenschaften als empirischen sich nicht um das eigentliche Wesen handeln kann, so könnte, hinsichtlich des Inhaltes, der Vortheil bei ihrer philosophischen Begründung höchstens darin bestehen, dass die sinnliche Wirklichkeit dadurch als unmittelbar in dem Wesen gegründet aufzuweisen wäre. Grösserer Gewinn scheint dem empirischen Wissen allerdings in formeller Hinsicht aus einer philosophischen Begründung erwachsen zu können, wenn dadurch sein hypothetischer Charakter sowie sein Mangel an strengem innerem Zusammenhange beseitigt werden könnten. Indessen ist es wesentlich eben die Forderung, das Sinnliche in dem Wesen ohne ein vermittelndes Drittes zu begründen, woraus für die Philosophie und für das Wesen selbst die Gefahren folgen. Ich bekomme Gelegenheit, diese Gefahren näher zu zeigen durch die Erwägung des Versuches, durch eine directe philosophische Begründung des empirischen Wissens den formellen Mängeln desselben abzuhelfen; denn dieser Versuch führt ebenfalls zu einer solchen Forderung.

Was diese Mängel betrifft, so muss zuvörderst die bloss hypothetische Nothwendigkeit beseitigt werden; denn sofern wegen des discursiven Charakters des menschlichen Denkens die specielleren Bestimmungen dadurch zu den Begriffen oder den nothwendigen Bestimmungen actualisirt werden, dass sie als (sog. formelle oder logische) Folgen einer abstracteren aufgewiesen werden, mithin

unter einander Einheit und Zusammenhang durch dasjenige bekommen, wodurch ihnen der Charakter der Nothwendigkeit zu Theil wird, so könnte sich der Mangel des Zusammenhanges nicht gut mit ihrer kategorischen Nothwendigkeit vereinen. Wenn nun dem Charakter der bloss hypothetischen Nothwendigkeit dadurch abgeholfen werden soll, dass die empirischen Begriffe mit dem Princip der Philosophie in directe Verbindung gesetzt werden, und wenn andererseits diese Abhülfe, rücksichtlich der Beschaffenheit der wissenschaftlichen Demonstration gleichfalls, wenigstens zunächst, nur darin gefunden werden kann, dass man, was das sinnliche Ding oder das sinnliche Universum an sich als solches sei, angiebt, um die empirischen Begriffe als (logische) Folgen (Determinationen) der damit angegebenen Bestimmung als der reellen Einheit*) in dem Sinnlichen auffassen zu können, so spricht sich also in dem Versuche einer philosophischen Abhülfe der formellen Mängel des empirischen Wissens die Voraussetzung aus, dass das eigentliche Wesen auch einigermassen unmittelbar das Wesen in dem Sinnlichen und dass das Wesen in dem Sinnlichen auch einigermassen unmittelbar das eigentliche oder absolute Wesen sei. Indem darin auch die Forderung liegt, das Sinnliche als unmittelbar in dem eigentlichen Wesen begründet aufzuweisen, ist zugleich die Bedeutung dieser Forderung jetzt, gemäss dem allgemeinen Begriffe des unmittelbaren Begründetseins, auch näher bestimmt worden: das Wesen als solches muss in einigem Sinne sinnlich und das Sinnliche als solches in einigem Sinne wahrhaft wesentlich sein.

Gehen wir nun zur Erwägung der erkenntnisstheoretischen und der metaphysischen Folgen der so eben erwähnten Forderung über, so scheint darin Dreierlei liegen zu können. Entweder muss nämlich das Wesen, gleich dem Sinnlichen, ein Aeusseres, der

*) Der Ausdruck reelle, in der Sache selbst liegende, zusammenhaltende Einheit, im Unterschied von der bloss formellen, für die betreffenden Vielen äusseren, und daher nicht eigentlich zusammenhaltenden Einheit (wie z. B. der blossen Gleichheit oder im Allgemeinen des blossen Verhältnisses) wird hier in dem engeren Sinne gebraucht, nicht das Ganze selbst, sondern dasjenige (im Gedanken erste) Moment desselben zu sein, welches als ein Identisches und zwar als eine innere, in den übrigen Momenten gegenwärtige Bestimmung gedacht werden muss, wenn diese ein System oder ein eigentliches Ganzes bilden sollen, mithin diejenige Bestimmung an dem Ganzen, von welcher aus es zuvörderst gefasst werden muss, um als eigentliches Ganzes verstanden werden zu können, oder die Bestimmung eines Gegenstandes, welche, in der (Real-) Definition desselben angegeben, den Ausgangspunkt oder das Princip der wissenschaftlichen Erkenntniss dieses Gegenstandes bildet.

Natur Gleichartiges, sein, zu welchem sich folglich das Bewusstsein als Accidenz verhält, oder ist das Wesen zunächst (als Einheit betrachtet) allerdings ein Inneres, Geistiges, Bewusstsein, welches aber (vom Gesichtspunkte der Vielheit betrachtet) das eigentlich Sinnliche, die Natur, als unmittelbare Bestimmung (Concretion) hat, oder scheint endlich das Wesen an und für sich ein Drittes zwischen Natur und Geist sein zu können, in welchem beide Momente sind. — Dass der erste Standpunkt, der offenbar in dem entschiedenen Materialismus seinen einfachsten und consequentesten Ausdruck gefunden hat, sowohl in cognoscitiver als in metaphysischer Hinsicht unhaltbar sei, lässt sich ohne Schwierigkeit einsehen. Denn theils ist die Erkenntniss oder das Bewusstsein selbst ebensowenig als ein Aeusseres zu fassen oder aus einem solchen zu erklären, wie die Erkenntniss — zufolge der nothwendigen Gleichartigkeit der Erkenntniss und ihres Gegenstandes — sich erklären lässt, wenn das Bewusstsein als ein an sich Ursprüngliches gedacht wird, während der Gegenstand ein Aeusseres sein soll. Theils muss, von dieser Schwierigkeit abgesehen, jener Standpunkt — da es ein tautologischer Satz ist, dass man hinsichtlich eines Aeusseren nicht zu einem Inneren oder zu einer reellen Einheit kommen kann — nicht über die blosse Vielheit (ohne Einheit) hinauskommen, noch anderes als blosse Relationen (wie z. B. Ausdehnung, Bewegung, Veränderung u. s. w.) erkennen können. — Dem zweiten der oben angegebenen Standpunkte gemäss muss freilich die Natur eine Accidenz des absoluten Geistes sein, und deswegen, als ein Aeusseres gefasst, nicht als ein eigentlich an und für sich Seiendes gedacht werden können. Aber als etwas Sinnliches muss doch die Natur in dem Bewusstsein eine mehr oder weniger dunkle Region sein. Wie dies aber einerseits die Unmöglichkeit einer erschöpfenden Begriffserkenntniss des Wesens nicht nur von dem Standpunkte des philosophisirenden Menschen aus, sondern auch von dem eignen des Wesens, bedeutet, so versteckt sich darin andererseits ein metaphysischer Dualismus oder ein Gegensatz zwischen dem Bewusstsein und einer Wirklichkeit anderer Art. Denn als ein nicht Begriffenes ist die Naturseite des Wesens oder das eigentliche Sinnliche nicht das was es, nach der oben festgestellten Bedeutung einer unmittelbaren Erklärung desselben aus dem Wesen, jetzt sein sollte, eine logische Specification des (begriffenen) reinen Geistigen, mithin ist es auch nicht aus dem geistigen Momente erklärt, sondern fällt neben dasselbe als

ein Anderes, Entgegengesetztes. Da der empirische Idealismus Hegel's unleugbar der consequenteste Ausdruck der hiermit angedeuteten philosophischen Richtung ist und daneben den eclatantesten Versuch gemacht hat, durch eine andere wissenschaftliche Methode als die logische das empirisch gefasste Bewusstsein als reelle Einheit im absolutem Sinne nachzuweisen, so darf es statt weiterer Kritik dieser Richtung hinlänglich sein auf den Pantheismus der Hegel'schen Ansicht und auf ihre nicht zu vermeidende Apotheosirung der philosophischen Methode als warnende Beispiele hinzuweisen, diese Richtung einzuschlagen. — Was endlich den hauptsächlich von Schelling und seinen Schülern gemachten Versuch, das Wesen an und für sich als ein Drittes in Bezug auf Geist und Natur zu denken, betrifft, so scheint er zwar in sich widersinnig zu sein, weil das Wesen, wenn es ein Anderes als das Bewusstsein ist, für dieses ein Aeusseres und insofern der Natur gleichartig ist. Da jedoch dieser Versuch geschichtlich vorkommt, will ich bezüglich desselben bemerken, dass er einerseits — insofern es unmöglich ist zu sagen, was das von dem Geiste und von der Natur unterschiedene Wesen an sich als solches sei, oder im Allgemeinen davon reelle Bestimmungen anzugeben*) — in cognoscitiver Hinsicht hinter dem Hegel'schen Standpunkte zurückbleibt, während er in metaphysischer der Schwierigkeit, in dem Wesen Entgegengesetzte zu vereinen, umsomehr erliegen muss, weil die beiden Entgegengesetzten jetzt gleich von vorn herein als mit einander in voller Parität stehend aufgefasst werden.**) — Um das Gesagte kurz zusammenzufassen, so ergiebt sich daraus, dass das

*) Nicht einmal, wenn z. B. Krause das Wesen an sich als Person bestimmt, ist hiermit eine reelle Erklärung von demselben gegeben worden, weil das Selbstbewusstsein jetzt consequenter Weise nur eine Eigenschaft an Anderem, nicht reelle Einheit ist.

**) Zwar unterscheidet Krause das Wesen als ein einheitliches Ganzes, von dem Geist und der Natur Unabhängiges, vor und über ihnen Seiendes, von dem Wesen als in sich beide als Momente aufnehmend. Aber meiner vorhergehenden Erörterung der Wesenschauung Krause's gemäss kann ich in dieser Distinction keine Auskunft, dem fraglichen Gegensatze zu entgehen, finden. Denn entweder muss nach dieser Erörterung jenes einheitliche Wesen nur eine abstracte Begriffsbestimmung sein oder ist es das von dem menschlichen Denken nicht gänzlich zu durchdringende und dem vorwissenschaftlichen Vernehmen angehörende Ganze, höchstens als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Analyse fixirt. Im ersteren Falle fällt der Gegensatz ausserhalb des klar erfassten Abstracten; im letzteren wird er in dem dunkel vernommenen Concreten nicht enthüllt; in keinem von beiden wird er gelöst.

Wesen, um wissbar zu sein und zugleich eine rein monistische Auffassung zu gestatten, als rein geistiges bestimmt werden müsste. Die Gefahr bei der Forderung einer directen Verbindung des empirischen Wissens mit dem philosophischen beruht deshalb darauf, dass, da das Sinnliche, welches als solches nicht rein geistig ist, für das Wesen dieser Forderung gemäss unmittelbare Bedeutung haben muss, das Wesen selbst entweder als ein Aeusseres gefasst werden oder wenigstens nothwendiger Weise ein dunkles Moment in sich aufnehmen müsste. Indem es in dem ersteren Falle, ohne dass sich die Erkenntniss erklären lässt, unmöglich ist hinsichtlich des Seienden zu einer reellen Einheit oder nur überhaupt zu absoluten (inneren) Bestimmungen zu kommen, so muss in dem Letzteren das Wesen einerseits nicht durchgängig wissbar sein und andrerseits in einen nicht zu beseitigenden Dualismus zwischen einem geistigen und einem eigentlichen sinnlichen Momente oder — wie sich dieser Gegensatz jetzt abstracter ausdrücken lässt — zwischen Einheit und Vielheit, Form und Inhalt, Allgemeinem und Besonderem (oder Einzelnem) zerfallen.

Aber auch von dem erkenntnisstheoretischen und dem metaphysischen Interesse abgesehen, muss ich gegen die Forderung eines directen Zusammenhanges zwischen der Philosophie und den empirischen Wissenschaften einen Einspruch, wie oben gesagt, auch wegen der eignen Natur der Sache einlegen, aus dem Grunde nämlich, weil von dem Standpunkte des endlichen menschlichen Bewusstseins aus sich der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft als einen Gegensatz nicht zwischen nur verschiedenen Entwickelungsstufen dieses Bewusstseins, sondern zwischen verschiedenen Arten von Inhalt in demselben, welche auf zwei verschiedene Arten der Wirklichkeit hinweisen, zeigen muss. Ich bekomme gleich unten Gelegenheit, sowohl im Allgemeinen die Nothwendigkeit dieses Gegensatzes nachzuweisen, als auch damit die Bedingungen seiner philosophischen Lösung anzudeuten, wenn die Betrachtung der menschlichen Gesellschaft zu einem näheren Charakterisiren des für die Philosophie soeben geforderten rationell idealistischen Standpunktes Veranlassung geben wird. Eine factische Ursache, den gedachten Gegensatz anzunehmen, ist indessen in der Unmöglichkeit, aus der factisch vorhandenen Sinnlichkeit des Menschen die, seiner inneren Erfahrung angehörenden, vernünftigen und geistigen Bestimmungen zu erklären, gegeben.

Muss nun gleichfalls, wie wir zeigen werden, derselbe Gegensatz nothwendig stattfinden, so ist es auch nothwendiger Weise widersinnig, sowohl unmittelbar auf die wesentliche Wirklichkeit das Sinnliche zurückzuführen, als überhaupt die empirischen Begriffe zur kategorischen Nothwendigkeit erhöhen zu wollen. Denn einerseits muss darin, dass der Charakter der Relativität und Unvollkommenheit des Sinnlichen nicht geleugnet werden kann, und dass sich die durch die innere Erfahrung des Menschen gegebene Bestimmtheit an und für sich als von der Sinnlichkeit *toto genere* verschieden zeigt, die Aufforderung liegen, dem als vernünftig gefassten Wesen alle sinnliche Beimischung abzusprechen. Andererseits zeigt sich jetzt der empirische Begriff gerade wegen seines empirischen Charakters als bloss hypothetisch nothwendig. Das Erhöhen desselben zur kategorischen Nothwendigkeit setzt nämlich zunächst, nach dem oben Gesagten, Einsicht in das, was das Sinnliche an sich oder als reelle Einheit sei, voraus. Aber wenn man auch zugesteht, dass eine reelle Einheit jetzt für das Sinnliche, insoweit es dem Menschen als eine besondere Art der Wirklichkeit erscheint, gefordert werden müsse, so kann sie doch in dieser Wirklichkeit als einer äusseren, wie auch oben erinnert worden ist, niemals aufgewiesen werden. Nur in dem Sinne kann von der Philosophie die Begründung des empirischen Wissens gefordert werden, dass sie, durch die allgemeine Erklärung der Möglichkeit einer dem Menschen gegebenen besonderen sinnlichen Wirklichkeit auch im Allgemeinen die Möglichkeit dieses Wissens erklärt. Dies ist aber um so weniger ein directes Begründen desselben, als die Erklärung des Sinnlichen aus der, nach der Voraussetzung davon artverschiedenen, wesenhaften Wirklichkeit, anstatt die Nothwendigkeit dieser oder jener, von der empirischen Wissenschaft an dem Sinnlichen aufgezeigten Beschaffenheit darzuthun, vielmehr im Allgemeinen erweist, dass das factisch vorhandene Sinnliche nicht in seiner Wahrheit das, für was es sich ausgiebt, ist. Vielmehr ist das erwähnte Begründen des empirischen Wissens ein Ermöglichen desselben als eben empirischen, d. h. mit denjenigen Beschaffenheiten, die ihm als empirischem im Unterschied von dem rationellen Wissen zukommen müssen. Was dagegen das Verhältniss zwischen der Philosophie und den empirischen Wissenschaften anlangt, so muss ich — ohne die reelle Einheit des menschlichen Bewusstseins oder die organische Natur der Wissenschaft zu verneinen, sofern nach dem Vorhergehenden das Sinnliche als

solches nur phänomenaler Art sein und ausser dem Bereiche des im strengen Sinne Wissbaren fallen muss, so wie ohne die empirische Forschung geringzuschätzen hinsichtlich ihrer eigentlichen Aufgabe, das factisch gegebene Sinnliche sowohl aus theoretischem Interesse als behufs der practischen Bedürfnisse des endlichen Menschen zu constatiren und auszuforschen — zwischen ihnen einen Dualismus feststellen, welcher den Uebergang auf dem Wege einer wissenschaftlichen Demonstration von der einen zu den anderen, und umgekehrt, verhindert. Das sog. empirische Wissen bezieht sich auf eine, für den Menschen nothwendiger Weise stattfindende äussere, sinnliche Wirklichkeit, und hat eben darum *sua natura* nur hypothetische Nothwendigkeit; das rationelle Wissen dagegen bezieht sich, mit dem Charakter der kategorischen Nothwendigkeit, auf eine andersartige wesentliche Wirklichkeit.

Unter den Sätzen aus der Gesellschaft-Wissenschaft wünsche ich zu den Sätzen 9 und 13 einige Bemerkungen zu machen. Ich habe diese Sätze erwählt, weil sie in gesellschaftlehrlicher Hinsicht als von principiellerer Natur erscheinen, als einige andere Punkte in derselben Abtheilung, welchen ich auch nicht gänzlich beitreten kann. In Betreff dieser beiden Sätze wende ich mich keineswegs gegen die allgemeine Voraussetzung, wovon sie auszugehen scheinen, dass die eigentliche Gesellschaft (*societas*), im Unterschied von z. B. der blossen Anstalt, dem Contract und anderen, mehr oder weniger zufälligen, auf der Willkür der einzelnen menschlichen Individuen beruhenden Vereinen von Menschen, als ein wesentliches, inneres Ganzes, ein Organismus aufzufassen sei, welcher, wenn auch als endlich zuletzt in Gott begründet, doch ein relativ selbstständiges Wesen sein muss. Ebenso stimme ich dem Satze 9 darin bei, dass die Idee der Gesellschaft keineswegs in dem Begriffe des Staates noch — ohne Weiteres — in dem der Kirche erschöpft sei, und wünsche endlich ebensowenig wie dieser Satz eine „Rückkehr zu mittelalterlichen oder polizeistaatlichen Lebensordnungen." Dagegen scheint mir eine unrichtige Ansicht von Staat und Kirche sich in der Forderung eines Coordinationsverhätnisses zwischen diesen sog. „Gesellschaftkreisen" und gewissen anderen in den beiden in Rede stehenden Sätzen angedeuteten oder genannten auszusprechen, da es heisst: (in der Motivirung des Satzes 9) ... „im heranreifenden Menschheitleben aber sind sie [der Staat und die Kirche] berufen, die Entlassung (Emancipation) und die selbstständige Aus-

bildung (Autonomie) der bis dahin von ihnen bevormundeten Gesellschaftkreise und der Gesellschaft selbst als ganzer vorzubereiten und zu befördern, und sich, gleich den ersteren, dem Einen und allumfassenden Gesellschaftganzen als dessen Glieder ein- und unterzuordnen" ... und (in der Motivirung des Satz 13) ... „Die den ersteren [der Wissenschaft und der Bildung] zu widmenden Vereine sind den für letztere [das Recht und die Religion] vorhandenen nicht unter-, sondern nebenzuordnen."

Um das Verhältniss des Staates und der Kirche zu verschiedenen Gesellschaftkreisen zu bestimmen, ist es nöthig, vorher ihr Verhältniss zu der allgemeinen Idee der Gesellschaft zu untersuchen. Ich gehe dabei, in Uebereinstimmung mit den jetzt in Rede stehenden Sätzen, davon aus, dass der Staat für das Recht, und die Kirche für die Religion zu wirken habe. Aber vermöge etwaiger Abweichungen von den Sätzen in der allgemeinen Bestimmung der Idee der Gesellschaft an und für sich und in metaphysischer Beziehung glaube ich zuvörderst diesem Punkte in einer allgemein metaphysischen Betrachtung einige Aufmerksamkeit widmen zu müssen.

Als ein geistiger Organismus muss die Gesellschaft, meines Erachtens, ein actuell vernünftiges oder ein persönliches Wesen sein, weil das Leben oder das Selbstbewusstsein um so mehr in dem Geistigen die reelle Einheit sein muss, als es sich in der That als das einzige an sich wahrhaft Ursprüngliche erweist.*)

*) Vergleiche die in schwedischer Sprache herausgegebene Schrift Boström's: „Grundlinien zur Propädeutik der philos. Staatslehre", Cap. I. §. 1. „Lebend sein ist selbstbewusst sein und umgekehrt; diese Ausdrücke bezeichnen in der That dasselbe. Das Leben und das Selbstbewusstsein zeigen sich immer und überall in demselben Grade der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit, der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit Sie sind wenigstens nicht mehr untereinander verschieden, als z. B. das Licht und das Leuchten, oder die Kraft und das Wirken. Daher je höheres und wahrhafteres Selbstbewusstsein, desto höheres und wahrhafteres Leben, und umgekehrt. Das durchaus Bewusstlose, Das, was nicht einmal das dunkelste Gefühl hat, kann auch nicht als lebend anerkannt werden. — Uebrigens ist Bewegung [Thätigkeit] keine wesentliche Bestimmung in dem Begriffe des Lebens. Im Gegentheil zeigt sie einen relativen Mangel oder Negation des Lebens an denjenigen lebenden Wesen, an welchen sie vorkommt; denn das in aller Hinsicht lebende oder selbstbewusste Wesen kann und braucht nicht sich zu entwickeln und zu verändern, wie es das endliche machen muss. Nur die

Der Ausdruck moralische Person als Bezeichnung der Gesellschaft hat deswegen für mich nicht eine bloss metaphorische Bedeutung, sondern bezeichnet ein für sich eigentlich lebendes oder actuell selbstbewusstes Wesen, welches aber, im Unterschied von dem einzelnen Menschen als einer sogenannten physischen Person mit unmittelbar physischen Organen, als Organe unmittelbar andere persönliche Wesen hat. Was im Allgemeinen die Annahme persönlicher Wesen mit persönlichen Organen betrifft, so kann sie bei der rein organischen und idealistischen Auffassung des göttlichen Wesens, die mit Nothwendigkeit, wie es mir scheint, unter anderem auch durch die soeben angegebene Bedeutung des Selbstbewusstseins bedingt ist, keinen eigentlichen Schwierigkeiten begegnen. Denn, was überhaupt von dem Organismus gilt, dass er als in jedem Momente von sich selbst bestimmt gedacht werden muss, oder dass in ihm, wegen seiner systematischen Form, die Einheit und das Ganze in jedem besondern Momente gegenwärtig ist, wodurch auch jedes Moment den Charakter des Ganzen haben und selbst auf seine Weise das Ganze sein muss, dies muss auch von Gott als geistigem Organismus gelten und zwar in eminentem Sinne, da Gott vollkommen ist. Wenn nun aber das geistige Ganze Person ist, oder wenn die reelle Einheit des Geistigen eben das Selbstbewusstsein ist, so bekommen dessen Momente durch die Immanenz dieser Einheit in ihnen eben den Charakter des Selbstbewusstseins und müssen darum, als jedes (auf seine Weise) das Ganze seiend, auch als persönliche Wesen mit persönlichen Bestimmungen gedacht werden; denn das, was jetzt als bestimmend gedacht wird, ist das persönliche Ganze selbst und dessen übrige persönliche Momente. Vielmehr scheint die eigentliche Schwierigkeit jetzt zu sein, mit diesem Gottesbegriffe die Annahme der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Gesellschaft oder der

Selbstständigkeit in der Bewegung verräth das Leben; aber Selbstständigkeit kann sich nicht in anderen als selbstbewussten Wesen finden, da die übrigen kein eigentliches Selbst haben." — §. 2. „Das Leben oder das Selbstbewusstsein darf nicht als einem Substrat oder einer Substanz anhaftend gedacht werden; es ist gerade selbst das absolut Erste (Einfachste) und Substantielle in Allem. ... Was das so oft angenommene Substrat (die Substanz) an und für sich ohne Rücksicht auf das Leben wäre, hat Niemand bisher gesagt und wird Niemand sagen können. Alle Wörter, womit man es zu bezeichnen versucht hat, drücken nur Relativitäten oder Etwas in Beziehung zu einem anderen Seienden aus. Nur mit dem Leben oder dem Selbstbewusstsein ist es anders bewandt".

moralischen Person, sowie die Annahme physischer Personen zu vereinigen oder, allgemeiner ausgedrückt, von der unendlichen Person zu der endlichen und zu der unpersönlichen Wirklichkeit hinüber zu kommen. In Beziehung auf diese Schwierigkeit dürfte Folgendes einleuchtend sein:

1) Was das Unpersönliche betrifft, so kann es, der jetzt in Rede stehenden Theorie nach, als ein an sich nicht Substantielles oder nicht unmittelbar in dem Begriffe der unendlichen und vollkommenen göttlichen Person Gegebenes, unmittelbare Bedeutung nur für die endliche, unvollkommene Person haben.

2) Die Möglichkeit eines Ueberganges zu dem Endlichen, welcher jetzt also unmittelbar nur zu endlichen Personen hinüberleiten muss, kann nur gegeben sein durch die Möglichkeit, bei der Betrachtung des unendlichen Ganzen aus dem Gesichtspunkte der Vielheit die Vielen als an und für sich seiende Wesen aufzufassen, welche bei der Betrachtung des Ganzen aus seinem eigentlichen Gesichtspunkte oder aus dem der Einheit, d. h. von dem Standpunkte Gottes, sich als Momente, Bestimmungen oder, hinsichtlich der Persönlichkeit Gottes, als seine Ideen und deswegen als nur gedachte persönliche Wesen zeigen. Als ein Endliches zeigt sich nämlich bei dieser Auffassung jedes der Vielen, weil es einerseits als für sich selbstständiges hervortritt, andererseits jedoch in dieser Selbstständigkeit, indem es das Ganze nur auf eine gewisse Weise ist, das Ganze selbst in dessen Eigentlichkeit und damit alle übrigen Momente desselben denknothwendig voraussetzt und folglich nur relativ selbstständig ist.

3) Wenn auch die Endlichkeit, zu welcher in dieser Weise übergegangen wird, sich zunächst nur als sog. äussere Endlichkeit oder Begrenztheit, Relativität zeigt, so folgt daraus doch für das relative Wesen selbst auch eine innere Endlichkeit oder Unvollkommenheit, da es mit seiner Idee in Gott verglichen wird; denn als für sich seiendes Wesen ist es aus dem organischen Zusammenhang mit dem Ganzen und den übrigen endlichen Wesen, in welchem es als eine Idee Gottes von Ihm vernommen wird, relativ losgerissen.

4) Obschon der Inhalt des Vernehmens der endlichen und der unendlichen Person substantialiter derselbe ist, nämlich im letzten Grunde das göttliche Wesen selbst in der ganzen Vollheit seiner Concretion, so muss doch wegen der erwähnten Unvollkommenheit — oder, weil die endliche Person, als diesen Inhalt mit ihrem eignen,

so zu sagen peripherischen Vernehmen, und nicht mit dem centralen Gottes, vernehmend, nicht gänzlich organisch vernimmt, oder nicht das Ganze in dessen vollständiger organischer Bestimmtheit und daher weder sich selbst noch andere Momente des Ganzen in dem vollständigen organischen Zusammenhange mit dem Ganzen und dessen übrigen Momenten zu vernehmen im Stande ist — dieser Inhalt, je nachdem er von dem Vernehmen nicht vollständig durchdrungen, d. h. nicht klar und deutlich vernommen ist, ein anderes Aussehen haben, wie er als vollkommen durchdrungener hat, wodurch die allgemeine Möglichkeit und Nothwendigkeit einer phänomenalen und so auch einer unpersönlichen Wirklichkeit, als unmittelbar nur für die endliche Person giltig, gegeben ist.

5) Da jedoch die endliche Person eben in ihrer Persönlichkeit und in den darauf sich unmittelbar beziehenden Bestimmungen nicht phänomenal ist, so muss auch von dem eignen Standpunkte des endlichen Vernehmens aus das Seiende in zwei Arten von Wirklichkeit zerfallen.

6) Da dagegen bei einer allgemein metaphysischen Betrachtung, wo es sich um das eigentlich oder wahrhaft Seiende handelt, das Wirkliche sich nur als von Einer Art zeigen muss, so muss sich darum bei einer solchen Betrachtung der Unterschied zwischen der unendlichen und jeder der endlichen Personen, sowie zwischen diesen letzteren gegen einander, als ein nur gradueller, nämlich auf dem Grade der Klarheit und der Deutlichkeit des Vernehmens beruhender, zeigen.

7) Es müssen ebenso viele phänomenale Welten existiren, wie es endliche Personen giebt, wenn auch deren mehrere, je nach der Aehnlichkeit mehrerer endlicher Personen, hinsichtlich ihrer Grundzüge unter einander ähnlich sein können.

8) Da die Zeit und der Raum (wie Kant nachgewiesen hat) nur als Formen das sinnlichen Vernehmens zu fassen sind und da andererseits die Phänomenenwelt eines gewissen endlichen persönlichen Wesens für dieses eigenthümlich ist, so müssen die moralischen Personen nicht nur nicht unmittelbar auf die für uns in der Zeit und dem Raume gegebene sinnliche und körperliche Welt zu beziehen sein, sondern für uns nur in ihrer reinen Idealität zur Erkenntniss kommen können, wenn auch diese Erkenntniss sich beziehungsweise nur auf deren wenige erstrecken kann und hauptsächlich auf ihre Bestimmtheit im Verhältniss zu uns beschränkt sein muss.

Wenn man aber auch in dieser Weise synthetisch sowohl die Annahme moralischer Personen rechtfertigen kann, als auch zeigen, dass überhaupt sich alle endlichen Persönlichkeiten, als eine Vielheit selbstständiger Wesen betrachtet, untereinander als höhere und niedere verhalten, so leuchtet es doch ein, dass der Mensch, wie sein Vernehmen einmal beschaffen ist, zuvörderst auf die Analyse des einigermassen erfahrungsmässig Gegebenen hingewiesen sei, um besondere bestimmte Gesellschaften zu erkennen, sowie um das bestimmte Verhältniss zwischen ihnen zu finden. Wir haben darum jetzt durch eine solche analytische Betrachtung das Verhältniss des Staates und der Kirche zu der Idee der Gesellschaft zu bestimmen zu suchen.

Die Bedeutung des Staates, Gesellschaft zu sein, ergiebt sich, wie es mir scheint, ohne Schwierigkeit aus der Natur des Rechtes oder des juridischen Gesetzes. Einerseits drückt es nämlich etwas Vernünftiges aus, weil nichts Anderes als das Vernünftige an und für sich recht oder berechtigt sein kann. Andererseits setzt dieses Gesetz, sofern die vernunftmässige Thätigkeit nur in dem Falle als ein Recht bezeichnet werden kann, dass das thätige Wesen als in Beziehung zu anderen thätigen Vernunftwesen stehend gedacht werde, eine Mehrheit solcher Wesen voraus, deren freie Thätigkeiten gegen einander es begrenzt, während es doch innerhalb der Grenze jede Thätigkeit unbestimmt lässt. Sofern ein Gesetz begreiflicherweise nichts Anderes als das Constante und Unveränderliche, d. h. das wahrhafte Wesen, eines Thätigen ist, wenn dieses Constante in Beziehung auf das in demselben Thätigen Wechselnde und Veränderliche als bestimmend oder regulirend gedacht wird, und sofern also jedes Gesetz für das Wesen, dessen Gesetz es unmittelbar ist, kategorisch, positiv und — als concret, weil das thätige Wesen in seiner Wahrheit concret ist — universell oder alle Handlungen des Wesens bestimmend sein muss, so folgt aus dem Charakter des juridischen Gesetzes in Bezug auf einen einzelnen Menschen, dass es nicht für ihn als solchen, oder als von dem Zusammenhange mit anderen Menschen unabhängig, Gesetz sein kann. In der That aber lässt sich dieses Gesetz eben so wenig aus der blossen Mehrheit einzelner Menschen erklären. Denn, wenn auch das Gesetz eines gewissen Wesens ein anderes Wesen negativ und partiell verpflichten kann, so setzt doch dies einen inneren, somit einen systematischen oder organischen Zusammenhang zwischen diesen Wesen voraus. Für seine

Erklärung weist darum das juridische Gesetz auf ein anderes vernünftiges Wesen hin, welches eine organische Einheit von einzelnen Menschen und darum ein Wesen höherer Art sein muss. Als rein vernünftig gedacht, kann zwar dieses Wesen nicht die Zeit als Form haben. Als Bestimmung des thätigen Menschen aber muss es doch in ihm und für ihn thätig sein, und, als auf ein solches Wesen hinweisend, muss dann das Recht unmittelbar das Gesetz dieses Wesens sein und den einzelnen Menschen nur mittelbar oder als Organ desselben Wesens verpflichten können.

Wenn aber hiermit der Staat, als für das Recht wirkend, als ein selbstständiges, vernünftiges Wesen und zwar als eine moralische Person aufgefasst werden muss, so ist doch die Idee der Gesellschaft keineswegs in dem Begriffe des Staates erschöpft, insofern nicht nur die Wirksamkeit des Staates bloss eine specielle Form der Rechtswirksamkeit ist, sondern die vollständige Analyse des vernünftigen Bewusstseins des Menschen, ausser der Rechtswirksamkeit, auch zu anderen speciellen Formen vernünftiger Wirksamkeit führt, welche ebensowenig wie das Recht aus dem Begriffe des einzelnen Menschen oder etwaiger niederer vernünftiger Wesen zu erklären sind. Ich erinnere nur in ersterer Hinsicht daran, dass die einzelnen Staaten ihrem Begriffe nach unter einander vernünftige Ganzheiten, welche, obgleich unmittelbar gerade in Bezug auf die einzelnen Staaten, für das Recht wirken, zu bilden haben, und in der letzteren z. B. an die Idee der Familie oder an die, in den hier in Rede stehenden Sätzen 9 und 13, wie es mir scheint, angedeutete Idee der sog. privaten Corporationen, in welchen Ideen sich die Vernunft unleugbar auf eine andere specielle Weise als in dem Recht ausspricht, während sie doch ebensowenig, wie dieses, aus dem Wesen des einzelnen Menschen oder noch niederer Vernunftwesen zu erklären sind.

Wenn aber also die Idee der Gesellschaft in Rücksicht auf den Staat als das unmittelbare Subject des Rechtes Gültigkeit hat, und wenn ferner der Staat als ein solches Subject eine bestimmte Gesellschaft anderen gegenüber sein muss, so ist es doch mit der Kirche hinsichtlich des Begriffs der Religion anders bewandt. Es genügt, um dies zu erweisen, von der allgemeinen Auffassung der Religion auszugehen, nach welcher sie ihre Quelle unmittelbar in der Gottheit selbst hat und, als praktische Idee, zwar die ganze Thätigkeit des betreffenden thätigen Vernunftwesens umfasst, aber

unmittelbar nur ein Verhältniss dieses Wesens zu Gott ausdrückt. Nur um dieser Auffassung eine zureichende wissenschaftliche Bestimmtheit zu geben, mag hier bemerkt werden, dass die Religion an und für sich nichts Anderes als das göttliche Wesen selbst sein kann, wenn nämlich dieses Wesen als das höchste praktische Gesetz oder der höchste praktische Zweck eines endlichen thätigen Vernunftwesens, welcher Art immer, betrachtet wird; eine Ansicht, die, bei der oben angegebenen idealistischen Fassung des Wesens, keinen Schwierigkeiten begegnen kann, und die, obschon von der gewöhnlichen Vorstellungsart nicht direct proklamirt, doch eine Consequenz derselben ist, da z. B. die Religion des Menschen (sei es unter der Form einer Lehre, sei es unter der Form einer Gemüthsart), unmittelbar als eine göttliche Offenbarung, als eine Wirkung des heiligen Geistes angesehen wird. Denn die Wirkung kann begreiflicherweise nichts Anderes sein als die Ursache selbst, insofern sich diese in der Zeit entwickelt oder actualisirt hat. Indessen ergiebt sich aus dem Begriffe der Religion, dass der Charakter, Gesellschaft zu sein, der Kirche nicht aus der Nothwendigkeit, für die Religion ein Subject zu finden, vindicirt werden kann, weil nur die Gottheit selbst, als in dem endlichen Vernunftwesen wirksam, um es zu seinem höchsten Ziele, der Seligkeit, zu führen, das Subject der Religion ist. Ja, der Ausdruck „Religionsverein“ (Satz 13) als Bezeichnung der Kirche kann ohne Weiteres, nach dem Gesagten, nur eine Summe von einzelnen Menschen ausdrücken, welche entweder für die immer vollkommenere Entwicklung und Verwirklichung der religiösen Idee oder — wodurch eine Vielheit solcher Vereine denkbar ist — für die Religion unter einer von der geistigen Entwicklungsstufe derselben Menschen bedingten Form gemeinsam zu wirken beabsichtigen. Ein solcher Verein, von welcher praktischen Wichtigkeit er auch immer sei, kann daher höchstens nur ein mehr oder minder erhebliches Mittel, nicht Selbstzweck, nur eine Art von Anstalt, nicht ein selbstständiger, geistiger Organismus, eine Gesellschaft sein. Indessen erweist sich doch, bei genauerer Betrachtung, dass das Wort Kirche noch Anderes und mehr als eine solche äussere Einheit ausdrücken kann, insofern man nämlich z. B. von der Schwedischen, der Sächsischen Kirche u. s. w. spricht. Zwar ist derjenige Verein von Menschen, welcher jetzt als eine Kirche bezeichnet wird, eine Gesellschaft unabhängig von der Wirksamkeit für die Religion. Andererseits aber wird der Sächsische oder der

Schwedische Staat als eine Kirche nur mit Rücksicht auf diese Wirksamkeit bezeichnet. Da weiter jede Gesellschaft religiös sein muss, und da Nichts verhindert, jede Gesellschaft, als für die Religion wirksam, mit dem Namen der Kirche zu bezeichnen, so ist hiermit eine Anwendung dieses Wortes gegeben, nach welcher die Idee der Gesellschaft hinsichtlich der Kirche Gültigkeit haben kann, da nämlich darunter die aus religiösem Gesichtspunkte oder als Organ für die Religion betrachtete menschliche Gesellschaft verstanden wird. Da das Wort Kirche in der Sprache nur in den beiden jetzt berührten Anwendungen vorkommt, so ist hiermit auch die Stellung dieses Begriffes zu der allgemeinen Idee der Gesellschaft angegeben. Theils kann man also unter Kirche bloss eine religiöse Institution verstehen, die in gesellschaftlicher Hinsicht auf den allgemeinen Bedingungen jeder anderen vernünftigen Einrichtung beruhen muss, theils ist die Kirche eine eigentliche Gesellschaft in dem Sinne, dass jede Gesellschaft von einem gewissen Gesichtspunkte aus als eine Kirche betrachtet werden muss. Da weiter die Kirche in keinem von diesen beiden Fällen eine gewisse Gesellschaft anderen gegenüber bedeutet, muss auch diese Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu der Idee der Gesellschaft die Lösung des ganzen Problemes der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche principiell enthalten. Anlässlich der Sätze 9 und 13 werden wir in dieser Hinsicht einige Folgerungen aus dem hier Gesagten ziehen. Aber wir haben vorher diejenige Frage zu beantworten, die für eine vollständige Angabe der gesellschaftlichen Bedeutung des Staates noch übrig ist, nämlich welchen Platz er in dem Systeme der Gesellschaften einnehme.

Da die verschiedenen endlichen Persönlichkeiten, nach dem Vorhergehenden, im Allgemeinen sich als höhere und niedere untereinander verhalten, nämlich je nach dem Grade der Vollkommenheit des Vernehmens oder — welches von einer andern Seite dasselbe ist — je nachdem sie mehrere oder wenigere von den übrigen vollkommen vernehmen und insofern mehrere oder wenigere von diesen als positive Bestimmungen oder Organe im eigentlicheren Sinne haben, so können die logischen Verhältnisse der Subordination und der Coordination in Bezug auf das System der Gesellschaften nur bedeuten, das erstere gerade dieses allgemeine Verhältniss, dass in der einen Gesellschaft als einem grösseren Ganzen eine andere als organisches Moment enthalten ist, und

das letztere, dass mehrere solche Organe, zufolge einiger Aehnlichkeit, gleichsam einen gemeinsamen Grad in der Scala der Wesen zu vertreten scheinen. Was nun den Staat betrifft, so zeigt er sich als einzelner Staat unmittelbar als anderen einzelnen Staaten coordinirt, da er mit diesen, als gleichbedeutenden Organen, in einem System von Staaten enthalten ist, sowie die etwaigen Systeme der Staaten, als einander coordinirt, in dem grössten menschlichen Gesellschaftganzen, der Menschheit selbst enthalten genannt werden können. Dagegen kann man nicht unmittelbar aus der Natur ihrer Wirksamkeit das Verhältniss zwischen dem Staate und den andern in den Sätzen 9 und 13 berührten Gesellschaftkreisen (den Vereinen für die Wissenschaft und die Bildung und dergleichen) als Coordination bestimmen, vorausgesetzt, dass sich diese Kreise auf die Idee der sog. privaten Corporation beziehen und so als eigentliche Gesellschaften betrachten lassen. Denn die dem Staate eigenthümliche Wirksamkeit zeigt sich gerade als der ihrigen ungleichartig. Während nämlich diese letztere materiell ist, da sie direct auf den Inhalt der für den Menschen unmittelbar gegebenen Welt geht, so ist dagegen die Wirksamkeit des Staates formell, weil das Recht, dem vorhergehenden gemäss, nur in einem harmonischen Verhältnisse zwischen den in derselben Welt wirksamen Vernunftwesen besteht. Vielmehr handelt es sich hier unmittelbar gerade um Subordination in dem soeben angegebenen Sinne des Wortes, sowie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Staate und dem einzelnen Menschen, und in der That directer als in diesem letzteren Falle. Denn gerade auf die in materieller Weise wirksamen Gesellschaften ist doch die formelle Wirksamkeit des Staates unmittelbar gerichtet. Im Unterschied von dem Staate als juridischer Gesellschaft können die übrigen hier in Rede stehenden Gesellschaften, da ihre Wirksamkeit sowie die des einzelnen Menschen unmittelbar auf das Sinnliche gerichtet ist, ethische genannt werden, sofern man mit Sittlichkeit zunächst den Zweck oder das höchste Gut des einzelnen Menschen bezeichnet. Wegen der Aehnlichkeit mit diesem letzteren können sie auch private Gesellschaften im Unterschied von dem Staate als einer publiken genannt werden, und da die in Beziehung auf den Staat höheren menschlichen Gesellschaften, das System der Staaten und die Menschheit selbst, obgleich in weiteren Kreisen, für das Recht zu wirken haben, so ist im Allgemeinen der Platz des Staates im Systeme der menschlichen Gesellschaften vollständig so anzugeben,

dass er als die erste oder die niederste publike Gesellschaft, welche als solche die privaten Gesellschaften als unmittelbare Organe habe, bestimmt wird.

Wie ich glaube, die richtige Auffassung der Bedeutung des Staates und der Kirche jetzt angedeutet zu haben, so halte ich auch dafür, dass diese Auffassung den gesellschaftlichen Schwierigkeiten und Gefahren principiell vorbeugt, welche, wie mir scheint, veranlasst haben, den Staat und die Kirche den ethischen Gesellschaften nebenzuordnen. Denn was erstens den Staat betrifft, so kann von seinem Begriffe aus keine Gefahr die ethischen Gesellschaften bedrohen, da er als juridische Gesellschaft auf dieselbe eine nur formelle Wirksamkeit auszuüben, also, ohne die ihrige unterdrücken oder auch nur qualitativ bestimmen zu dürfen, sich nur ordnend auf das Verhältniss zwischen ihnen zu richten hat. Nebenbei ist darum die Verwirklichung des Staates gemäss diesem Begriffe die einzige begriffmässige Bedingung dafür, dass die in unserer Welt existirenden noch niederen Personen einander nicht unterdrücken, sondern jede in ihrer Sphäre selbstständig, mit den übrigen harmonisch zusammenwirkend, ihr partielles vernünftiges Ziel gedeihlich verfolgen könne. Freilich ist es denkbar, sowie es factisch auch geschehen ist, dass die Regierung in dem Staate, als „auf den verhältnissmässig noch unreifen Stufen des Menschheitlebens" Vormünder der privaten Personen, hemmend und unterdrückend auf diese letztere einwirkt. Aber erstlich ist der Inhaber der Regierungsmacht nicht der Staat selbst, sondern nur sein Repräsentant in der Welt des Menschen. Weiter wäre dieser Gefahr so wenig dadurch vorzubauen, dass der Staat den ethischen Gesellschaften nebengeordnet wird, dass hiermit ausser dieser Gefahr noch andere nicht geringere das menschliche Zusammenleben bedrohen würden. Denn eine solche Coordination erforderte begriffmässig, um zu dem gewünschten Ziele zu führen, in unserer Welt die Verwirklichung eines hinsichtlich des Staates und der ethischen Gesellschaften noch höheren geistigen Organismus, in dem sie als Organe von verhältnissmässig demselben Grade enthalten wären und dessen Repräsentant in unserer Welt das Verhältniss zwischen ihnen zu reguliren hätte. Lässt sich aber nun ein solcher höherer Organismus nirgendwo finden, so wäre durch die fragliche Coordination nicht nur nicht die Gefahr des Unterdrücktwerdens des Privaten durch das Publike abgehalten, sondern ausserdem die Gefahr des Unterdrücktwerdens des Publi-

ken durch das Private und, unmittelbar dadurch, der einen privaten Wirksamkeit durch eine andere, d. h. — im Allgemeinen — die Gefahr des *bellum omnium contra omnes*, principiell vorhanden. Endlich zeigt die geschichtliche Erfahrung, dass das, was man Unterdrückung von Seiten des Staates genannt hat, häufig gerade von dem Privaten ausgegangen ist oder darauf beruht hat, dass der Staat noch nicht vollständig als publike Gesellschaft oder eigentliche Rechtsgesellschaft verwirklicht worden war, sondern nur als eine private, z. B. als Corporationsstaat (wie der ehemalige orientalische theokratische Staat oder der mittelalterliche Feudalstaat), als Communalstaat (wie im Allgemeinen die Republik), ja sogar als Familienstaat (wie noch heute der chinesische patriarchalische Staat). Was die erforderliche Garantie gegen den Missbrauch der Regierungsmacht betrifft, so darf sie dem Begriffe nach nur in dem eigenen Mündigwerden der privaten Personen durch eine vernünftige Volksrepräsentation liegen. Da dies aber nicht ein Gleichstellen des Privaten mit dem Publiken selbst als solchem, sondern nur mit dem Repräsentanten des Publiken oder dem Regenten, als einzelnem Menschen, ist, so kommt es also auch in keinen Widerspruch mit der oben festgestellten Ansicht, dass der Staat ein höherer geistiger Organismus als die ethischen Personen sei. — Was ferner die Kirche betrifft, so geht aus ihrem vorher angegebenen Begriffe hervor, dass sie nicht als Gesellschaft, sondern nur unter der Form einer religiösen Institution mit den verschiedenen menschlichen Gesellschaften in Collision kommen kann. Wenn aber der Staat als eigentliche und zwar als die erste publike Gesellschaft festgehalten werden kann, so muss die religiöse Institution gleich jeder anderen vernünftigen Einrichtung für ihre Existenz die Sanction des Staates voraussetzen und in Folge dessen einerseits unter dem Schirm, andererseits unter einer gewissen Controlle des Staates stehen. Während dem ersteren gemäss die Wirksamkeit für den religiösen Zweck anderen Wirksamkeiten gegenüber von dem Staate geschützt werden soll, so bedeutet nach dem formellen Charakter der staatlichen Wirksamkeit das Letztere nicht, dass der Staat der religiösen Forschung oder dem religiösen Cultus Gesetze zu geben habe, sondern nur, dass er einerseits die Wirksamkeit der religiösen Institution verhindern müsse, in andere berechtigte Wirksamkeiten störend einzugreifen, und andererseits als selbst religiös befugt sei, eine gewisse Richtung religiöser Wirksamkeit (eine gewisse religiöse Confession, eine ge-

wisse Kirche) zu Gunsten einer anderen von höherer Art und dem Staatszwecke angemesseneren innerhalb gewisser Grenzen zu beschränken oder sogar zu verhindern. Auch muss hiernach die Auffassung des blossen „Religionsvereins“ als eines privaten gegenüber dem Staate als publiker Gesellschaft jede Gefahr der Hierarchie im Principe abhalten, sowie nach dem Vorhergehenden von diesem Begriffe des Staates jede Gefahr der Theokratie entfernt ist.

Berlin, am 15. Januar 1869.

P. J. H. Leander,
Dr. Philos., Adjunct der Philosophie an der Universität zu Lund.

Litterarische Revue.

Gustav Teichmüller's Aristotelische Studien.

Herr Gustav Teichmüller, seit Michaelis 1868 Professor in Basel, hat mehre Abhandlungen veröffentlicht, welche sich auf Aristoteles beziehen und alle ein und dasselbe Ziel verfolgen. Es war nämlich, wie er sagt, schon lange seine Absicht, der wichtigen und schwierigen Aristotelischen Frage über Definitionen im Gebiete der Contingenz seine Arbeit zuzuwenden. Er hält es aber für zweckmässig, zuerst die bedeutendsten Anwendungen derselben aus den einschlagenden Disciplinen zu betrachten, ehe er die logisch-metaphysische Untersuchung selbst führt.

Zu diesen Anwendungen gehörten vor Allem der Begriff der Staatsverfassung und der der Eudämonie. Ueber letztere hat Herr Teichmüller in dem Bulletin hist. phil. T. XVI. No. 20, 21, 22, 23 der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg 1859 geschrieben unter dem Titel: „Die Einheit der Aristotelischen Eudaemonie“. Aristoteles setzt die Glückseligkeit in die Tugend und zwar in erster Linie in die dianoetischen Tugenden, wozu als zweites Moment die ethischen Tugenden treten und als Vollendung die aus beiden entspringende Lust. Diese wesentlichen Bestandtheile ruhen aber auf dem Grunde des Contingenten, wozu die Lebensdauer, der Gesundheitszustand, die äussern Gaben, die Glücksgüter und der Sinnengenuss gehören. Herr Teichmüller glaubt, dass man wegen der Berücksichtigung dieser äusseren Bedingungen die Einheit der aristotelischen Eudämonie übersehen hat und sucht

nachzuweisen, dass der Begriff derselben von Aristoteles durchaus ideal aufgefasst ist. Zeller ist zwar der Meinung, er trete hierbei seinen Vorgängern mit allzu polemischem Eifer in einer nicht selten kleinlichen und unbilligen Weise entgegen; aber es ist nicht immer möglich, das rechte Mass zu halten, wenn es sich darum handelt, eine durchaus neue Ansicht der Sache gegen alte Vorurtheile durchzusetzen.

Aehnliche Vorurtheile waren in Betreff der aristotelischen Eintheilung der Verfassungsformen zu zerstören, über welche Herr Teichmüller in einem Programm der S. Annenschule in Petersburg vom Jahre 1859 geschrieben hat. Er wendet sich zunächst gegen die Ansicht, als dürfe Aristoteles um seines Gegensatzes zu Plato willen durchaus keinen Idealstaat aufbauen, und zeigt, dass es nach aristotelischen Begriffen nur eine einzige richtige Staatsform geben kann, dass Aristoteles also nicht die Politie, welche durch Verbindung des oligarchischen und demokratischen Moments erreicht würde, als die vollkommenste Verfassung betrachte, sondern ebenso wie Plato ein Ziel erkenne, erhaben über alles, was die wirkliche Welt mit ihren Erscheinungen bietet, ja wie es scheint von ihr unerreichbar.

Der Idealstaat des Aristoteles ist die wahre Aristokratie, die, wenn ein Bürger sich an Begabung, Bildung und Einsicht vor allen übrigen auszeichnet, zeitweilig zum aristokratischen Königthum wird, kurz die vollkommen durchgeführte Herrschaft der Tüchtigkeit; aber wie er zum Zwecke die Glückseligkeit hat, so giebt es auch in seinem Begriff ein Merkmal, welches allen Abweichungen und Unterschieden die Thür öffnet — das **Merkmal der Contingenz**. Denn obgleich der Staat Zweck der Natur ist und keinen zufälligen Grund der Entstehung hat, so bringt dieser Grund doch nicht nach einfacher Naturnothwendigkeit lauter vollkommene Staaten hervor, sondern er hat als Substrat einen Stoff, der sich so und anders verhalten kann, der sich dem ethischen Ziele nicht nothwendig angemessen entfalten muss, sondern erst von der freien sittlichen Thätigkeit, die sich auf den idealen Grund der Natur besinnt, seine Gestaltung erwartet. Dazu gehört aber Begabung und Glück. Das mischt sich ins Spiel, indem es bald diese bald jene Bedingung zur Realisirung des besten Staates verweigert. Dieser ist deshalb natürlich nirgend in der Wirklichkeit anzutreffen, sondern nur verfehlte Bildungen und mangelhafte Formen sind überall vorhanden.

Nun nimmt man gewöhnlich an, Aristoteles unterscheide alle Staatsformen nach einem doppelten Gesichtspunkt, nämlich erstens nach der Zahl der Herrschenden als Einherrschaft, Herrschaft Vieler und Herrschaft Aller und zweitens nach dem Staatszweck in solche, worin das Gemeinwohl und solche, worin nur der Vortheil der Herrschenden massgebend sei. Hiernach würde er drei Formen, die das Gemeinwohl im Auge haben, als gleich vollendete und gerechte erkennen, nämlich: Monarchie, Aristokratie und Politie und

drei andere als ungerechte, die nur auf den Vortheil des Herrschenden gerichtet sind, nämlich: Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Diejenigen aber, die wie Zeller noch andere Eintheilungsgründe berühren, gestehen, dass dieselben dem Aristoteles nicht recht zur Einheit zusammengehen wollen und ziehen deshalb vor, den Aristoteles des Schwankens zu beschuldigen, während sie, wie Herr Teichmüller nachweist, sich selbst des „noch mangelnden obersten Gesichtspunktes zeihen müssten". Zeller scheint das Programm der St. Annenschule nicht gelesen zn haben, das übrigens auch in besonderm Abdrucke erschienen ist; denn er hat in der zweiten Auflage seiner Philosophie der Griechen dem gerügten Mangel nicht abgeholfen, obgleich er dort anerkennt, dass Aristoteles den Begriff eines Idealstaates als leitendes Moment seiner Politik aufstellt.

Der oberste Gesichtspunkt bei der aristotelischen Eintheilung der Verfassungsformen ist nun aber nach Herrn Teichmüller's Ansicht die Qualität der bürgerlichen Gesellschaft im Unterschiede vom Staate. Im Idealstaat nämlich fällt die höchste Entscheidung dem Besten zu; es entscheidet somit die ethische oder finale Ursache über den ganzen Staat. Da es aber nicht nothwendig ist, dass das Beste auch immer am Meisten Macht habe, so muss in der Wirklichkeit dasjenige vielmehr der Regierung sich bemächtigen, was das Stärkste ist. Mithin müssen die Regierungsformen sich nach den Arten dieses Stärksten richten. Denn das Wesen des Staates ist seine Verfassung, das Wesen der Verfassung ist die Vertheilung der Aemter und besonders des höchsten, nämlich der Regierung. An wen? fragt sich nun. An diese oder jene Qualität der bürgerlichen Gesellschaft, ist die Antwort. Und soviel Arten davon, soviel Arten von Staatsformen ergeben sich.

Aristoteles unterscheidet aber in der Gesellschaft die Qualitäten der Freiheit, des Reichthums, der Bildung und des Adels, welche an bestimmten Quantitäten, nämlich der Menge der Freien, Reichen, Gebildeten und Adeligen haften. Da jedoch der Adel seinem Wesen nach Reichthum oder Tugend der Vorfahren ist, so vertheilt sich diese Qualität unter die beiden vorgenannten und es bleiben nur drei. Die Qualität der Freiheit kommt allen Staatsbürgern zu, dem gesammten δῆμος; sie ist in der Demokratie allein massgebend bei der Vertheilung der Regierung. Dagegen ist in der Oligarchie der Reichthum die entscheidende Qualität. Als sociale Macht muss er mit der Masse der Freien verglichen werden. Ueberwiegt der Einfluss der Reichen, die an Zahl natürlich die kleinere Partei sind, den Anspruch des numerisch überlegenen Demos, so ergreifen die Wenigen die Zügel der Regierung. Es handelt sich in den parekbatischen Staatsformen nicht mehr um die möglichst gerechte Verfassung, sondern um eine Mechanik der socialen Kräfte, indem je Qualität und Quantität auf die Wagschalen gelegt werden. Das grösste Gewicht gibt den socialen Schwerpunkt des Staates an und determinirt die Verfassung. Da

aber die bürgerliche Gesellschaft immer beide sociale Qualitäten: Reichthum und Freiheit umfasst, so muss es in der Demokratie immer eine oligarchische, in der Oligarchie eine demokratische Partei geben. Nun führt die übertriebene Demokratie zur Herrschaft der Demagogen, die übertriebene Oligarchie zur Herrschaft einzelner Dynasten; aus beiden kann der Tyrann hervorgehen, welcher sich zum Vertreter der unterdrückten Partei aufwirft und schliesslich mit Militärgewalt allen zum Trotz eigenmächtig den Staat regiert. Die Tyrannis vereinigt die Uebel der Oligarchie und Demokratie. Wie sie aus dem Zustand der äussersten Spannung zwischen Reichthum und Armuth hervorgeht, muss es auch einen Zustand der geringsten Abweichung der demokratischen und aristokratischen Partei geben und dies findet in der Politie statt, in welcher ein zahlreicher Mittelstand beide Extreme im Gleichgewicht hält.

Erlangt hierbei die dritte gesellschaftliche Qualität: die Bildung (Tugend) ein entscheidendes Gewicht, so entsteht die historische Aristokratie, welche entweder eine Mischung von Tugend, Freiheit und Reichthum oder eine Mischung von Tugend und Freiheit ist. Bestimmt die Mischung von Geld und Freiheit die Verfassung, so entsteht die Politie. Da nun die Demokratie und Aristokratie möglichst zur Politie zu vervollkommnen sind, so haben die meisten Ausleger in dieser das einzige Staatsideal des Aristoteles gesehen. Allein sie ist nur eine unvollkommene Annäherung an dasselbe, indem im Durchschnitt in ihr nur die militärische Tugend bestimmend auftritt, im Uebrigen aber das Geld den Massstab politischer Berechtigung enthält.

Herr Teichmüller weist nach, welche Confusion daraus entsteht, wenn man nicht beachtet, dass Aristoteles zwischen einem absolut und relativ besten Staate unterscheidet. Insbesondere macht er darauf aufmerksam, dass Zeller die wahre Aristokratie und Monarchie ganz mit den historischen Formen vermischt. Wir sehen mit Bedauern, dass dies Zeller, wenigstens in Betreff des Königthums auch in der zweiten Auflage nicht vermieden hat. Aber bei dieser Gelegenheit können wir ein Bedenken gegen Herrn Teichmüllers Erklärung nicht unterdrücken. In der Ableitung der historischen Verfassungsformen spricht er nicht von der legitimen Monarchie. Ist also nach Aristoteles eine solche nur im Idealstaate möglich und jede historische Alleinherrschaft als Tyrannis zu bezeichnen? Oder sollte Brandis' von Herrn Teichmüller bemängelte Ansicht, dass „beim Stagiriten der noch nicht zur Bestimmtheit erhobene Begriff einer irgendwie constitutionellen Monarchie zu finden sei", nicht ganz verwerflich sein, so dass eine solche Monarchie unter die Mischverfassungen zu rechnen wäre? Von der anderen Seite könnte es zweifelhaft scheinen, ob man dem Aristoteles die Annahme eines monarchischen Idealstaates zuschreiben dürfe, da er ja doch zu seinem Ideal ausdrücklich gleiche Vollkommenheit aller Staatsbürger rechnet, so dass sich wohl nicht einer vor den übrigen „wie ein Gott vor den Menschen" aus-

zeichnen könnte. Indessen, wenn man diesen Bedenken Raum gäbe, so hätte Zeller die ihm zugeschriebene Verwechselung nicht begehen können und Aristoteles würde in den Stellen, welche Herr Teichmüller auf das monarchische Staatsideal bezieht, nur behaupten, dass die absolute Alleinherrschaft von Heroen, wie z. B. Alexander, berechtigt sei.

Wir mussten diese Bedenken hier aussprechen, weil wir nur nach Hinwegräumung derselben verstehen, welches Princip eigentlich der aristotelischen Eintheilung der Verfassungsformen zu Grunde liegt. Herr Teichmüller rühmt es, dass diese Eintheilung nach mehren Fundamenten gerichtet sei, wodurch die Richtigkeit derselben bestätigt werde. Zunächst nämlich seien die Verfassungsformen ihrem Wesen nach unterschieden, aber sie müssten es deshalb auch in Allem sein, was aus ihrem Wesen folge. Blicke man daher auf irgend ein *proprium* der Verfassung der Gesellschaft, so müsse man dieselbe Eintheilung wiederholen können. Da der Quantität der Gesellschaft nun die Zahl accidirt, erkennt er allerdings die gewöhnliche Eintheilung der sechs Verfassungsformen an, aber ohne nachzuweisen, wie sie mit der Eintheilung nach seinem obersten Gesichtspunkte übereinstimmt. Oder bestehen nun die drei richtigen Formen aus der idealen Monarchie und Aristokratie und der historischen Politie, die dann jede Mischform bezeichnen würde? Dieselbe Frage wiederholt sich, wenn Aristoteles, wie Herr Teichmüller auch anführt, die drei Arten der Liebe und Freundschaft, welche ja den Trieb zur geselligen und staatlichen Gemeinschaft bildet und die Arten des Gerechten auf die Formen der Monarchie, Aristokratie und Politie vertheilt, oder die bekannte Parallele zwischen diesen und den Formen der Herrschaft im Hause zieht.

Wir müssen somit unsere Zustimmung zu der geistreichen Deduction des Herrn Teichmüller vorläufig so lange zurückhalten, bis er die versprochene genauere Ausführung seiner Ansichten gegeben hat. Er gesteht mit wohlbegründeter Dankbarkeit, dass er dem von Trendelenburg gezeigten Wege folge. Seine Arbeit über die Eudämonie ist durch Trendelenburgs Schrift über Herbarts praktische Philosophie im Verhältniss zur Ethik der Alten angeregt und zum Theil ein Commentar hierzu; auch ist sie von Zeller mit Recht eingehend berücksichtigt worden, soweit sie die Ausführung eines Trendelenburgischen Gedankens enthält. Nun erwähnt Trendelenburg schon in der 1860 erschienenen ersten Auflage seines „Naturrechts“ in wohlwollender Weise die Abhandlung seines Schülers über die Verfassungsformen. Er sagt (S. 432, 2. Aufl. S. 491), es sei darin hervorgehoben, dass „bei Aristoteles nicht eigentlich die nackte Zahl der Herrschenden, sondern zugleich tiefer liegende Eigenschaften die Eintheilung der Verfassungen bilden.“ Dies ist allerdings der von Trendelenburg wohl schon früher vertretene Gedanke, welchen Herr Teichmüller ausgeführt hat. Dass Trendelenburg mit der Art der Ausführung selbst nicht

übereinstimmt, dürfte man vielleicht aus der an derselben Stelle des Naturrechts gegebenen Ableitung der Verfassungsformen schliessen, die doch wohl auf Aristoteles basirt ist. Danach würden die Alleinherrschaft und die Herrschaft Aller die historischen Grundformen sein, und es wäre somit ein Fingerzeig gegeben, wie unsere oben erhobenen Bedenken gelöst werden könnten. Vielleicht wird Herr Teichmüller in seiner vor nunmehr zehn Jahren versprochenen ausführlicheren Arbeit über den Gegenstand seine Ansicht demgemäss modificiren, oder durch genauere Erklärung über alle Zweifel erheben.

Freilich würde er dabei erst die bedeutenden Schwierigkeiten beseitigen müssen, die der Text der Quellen seiner Erklärungsart entgegenzustellen scheint, wie Jeder aus Zellers Darstellung der Frage ermessen kann. Hiernach dürften wir auf eine ebenso umfangreiche und tiefeingehende Arbeit über die Aristotelische Staatslehre hoffen, wie sie in den 1866 und 1869 erschienenen Aristotelischen Forschungen des Herrn Teichmüller über Aristoteles' Philosophie der Kunst vorliegt.

In den „Aristotelischen Forschungen“ sollte die Anwendung der Definition auf dem Gebiete der Contingenz an dem Begriff der Tragödie dargethan werden. Hierzu schien es aber nöthig, eine systematische Darstellung der gesammten Aristotelischen Kunstphilosophie zu geben und dieser Darstellung musste wieder eine philologisch-kritische Abhandlung über die Poëtik des Aristoteles vorangeschickt werden. So ist denn diese Vorarbeit für die eigentliche logisch-metaphysische Untersuchung über die Contingenz zu einem selbständigen Werke angewachsen, wovon 2 Bände (zusammen 750 Seiten) erschienen sind und ein dritter binnen Kurzem erscheinen wird.

Der erste Band führt den Specialtitel: „Beiträge zur Erklärung der Poëtik des Aristoteles“ und enthält fünf und vierzig Untersuchungen über diese Schrift, die „im Sinne Trendelenburg's dazu dienen sollen, durch unbefangene und eindringende philologische Forschung die philosophischen Begriffe des Aristoteles tiefer und schärfer zu erfassen.“

Wir sind auch der Ueberzeugung, dass die Geschichte der Philosophie nur durch eine streng philologische Methode gefördert werden kann; aber die Methode der heutigen Philologen verfährt so gewaltsam mit den Quellen, dass sie zu eben so willkürlichen Annahmen führt, wie eine aprioristische Construction der Geschichte. Um so erfreulicher ist es, dass Herr Teichmüller „im Sinne Boeckhs“ diesem Verfahren entschieden entgegentritt. Ohne dem Endurtheil über den so problematischen Ursprung der Poetik vorzugreifen, will er dem gegebenen Texte — gleichviel ob er von Aristoteles selbst oder einem Epitomator herrühre — sein Recht widerfahren lassen, d. h. er betrachtet ihn zunächst als gesund und heil, bis das Gegentheil bewiesen ist. Und so gewinnt er denn die Ueberzeugung, dass die Ueberlieferung meistens zu halten und besser

ist, als man nach den radikalen Aenderungsversuchen der neuesten Zeit annehmen sollte. Man hat nicht nur beliebig in den Tert Worte eingeschoben, andere ausgemärzt, sondern man hat ganze Perioden umgepflanzt und Kapitel umgetauscht und überall den Zusammenhang durch angenommene Lücken unterbrochen. Diesem Verfahren gegenüber erscheint Herrn Teichmüllers Kritik und Erklärung äusserst conservativ. Gleichwohl führen seine Bemühungen, das Ueberlieferte zu vertheidigen, zu ebenso scharfsinnigen Conjecturen, wie die seiner Gegner sind; sie schneiden nur tiefer ein, weil sie neue Ansichten über Aristoteles Ausdrucksweise und Theorie begründen. Da wir hier nicht auf alles Einzelne eingehen können, beschränken wir uns auf einige Punkte, welche für die gesammte Auffassung der aristotelischen Kunsttheorie von Wichtigkeit sind.

In der Poëtik Cap. I, §. 2 heisst es: ἐποποιΐα δὴ καὶ ἡ τῆς τραγῳδίας ποίησις, ἔτι δὲ κωμῳδία καὶ ἡ διθυραμβοποιητικὴ καὶ τῆς αὐλητικῆς ἡ πλείστη καὶ κιθαριστικῆς — πᾶσαι τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις τὸ σύνολον. Also: „Epos, Tragödie, Dithyrambendichtung und grösstentheils auch die Musik (Flöten- und Citherspiel) — sind alle μίμησις τὸ σύνολον." Man nahm bisher an, dass nach Aristoteles die μίμησις das Wesen aller schönen Künste, insbesondere auch aller Musik ausmache. Da hierzu der Zusatz ἡ πλείστη nicht stimmt, hielt man unsere Stelle für verderbt. Aber Herr Teichmüller hat eine Entdeckung gemacht, vermöge deren sich das angefochtene Wörtchen retten lässt: Aristoteles kennt eine Musik, welche nicht μίμησις ist. Dies lässt sich sicher aus mehreren Stellen nachweisen; denn Herr Teichmüller führt nur „z. B." eine an. Indess diese dürfte wohl die meiste Beweiskraft haben. Aristoteles wirft nämlich Probl. XIX. 10 die Frage auf, „warum, da doch die menschliche Stimme die angenehmste von allen sei, sie bei einem Gesange ohne Worte weniger angenehm klingt als die musikalischen Instrumente." (Διὰ τί, εἰ ἥδιον ἡ ἀνθρώπου φωνή, ἡ ἄνευ λόγου ᾄδοντος οὐχ ἡδίων ἐστίν, οἷον τερετιζόντων, ἀλλ' αὐλὸς ἢ λύρα;) Er antwortet darauf, auch der Klang der Instrumente sei weniger angenehm, wenn sie nicht nachahmten (Ἢ οὐδ' ἐκεῖ ἐὰν μὴ μιμῆται ὁμοίως ἡδύ;). Mithin, folgert Herr Teichmüller mit Recht, giebt es auch in der Musik eine Ausübung ohne Nachahmung. Wir erlauben uns seine Entdeckung zu vervollständigen, indem wir angeben, welche Art von Musik dies ist. Es ist das Concert, welches die Musiker beim Stimmen ihrer Instrumente hervorbringen. Denn da der menschlichen Stimme allein die μίμησις durch Worte eigenthümlich ist, der Musik aber die durch Harmonie, so ist ein Gesang ohne Worte wie der Klang der Instrumente ohne Harmonie, d. h. wenigstens bei Lyra und Flöte, überhaupt ohne μίμησις.

So würde denn bei dem universalen Aristoteles sogar das Stimmen der Instrumente als Kunstgattung zu seinem Rechte kommen. Und was noch mehr ist, es wird hiermit zugleich in dem Texte der Poëtik ein angegriffener Nominativ Pluralis des

bestimmten Artikels gerettet und eine bisher nicht beachtete pleonastische Ausdrucksweise des Stagiriten nachgewiesen. Cap. I, §. 5 wird gesagt, dass die Künste sich verschiedener Darstellungsmittel bedienen; Harmonie und Rhythmus wendet die Musik an (ἡ αὐλητικὴ καὶ ἡ κιθαριστική, ferner ἡ τῶν συρίγγων), den Rhythmus allein die Tanzkunst. Letzteres wird in unserem Text so ausgedrückt: αὐτῷ δὲ τῷ ῥυθμῷ μιμοῦνται χωρὶς ἁρμονίας οἱ τῶν ὀρχηστῶν. Man wusste sich nicht zu erklären, was οἱ τῶν ὀρχηστῶν bedeuten könnte, setzte deshalb ἡ τῶν ὀρχηστῶν und das Verb in den Singular, wie es auch in einer Handschrift steht oder man liess das Verb ganz fort. Diese gewagte Operation ist nun nicht mehr nöthig. Man hat nach Herrn Teichmüller zu οἱ nur μιμούμενοι zu ergänzen, und die Stelle besagt dann: „durch den blossen Rythmus ahmen die Tänzer nach, welche nachahmen"; denn wie nicht alle Musik, so ist auch nicht alle Tanzkunst μίμησις. Der hinzugedachte aus dem ganzen Zusammenhang zu entnehmende Begriff passt auch allein zu dem folgenden Satze. Da man sich nämlich verwundern könnte, den Tanz überhaupt unter den mimetischen Künsten zu finden, setzt Aristoteles hinzu: „Denn auch diese (nämlich die Tänzer) ahmen Charaktere, Affekte und Handlungen nach." Der Gegenstand der Nachahmung wird hier offenbar nur als Erläuterung hinzugefügt, da davon erst später die Rede ist; man könnte also übersetzen: „denn auch diese ahmen nach, nämlich Charaktere, Affekte und Handlungen." Und so würde denn Aristoteles sagen: „Durch den blossen Rhythmus ahmen die nachahmenden Tänzer nach; denn auch diese ahmen nach." Ein gewiss interessanter Pleonasmus! Aber noch interessanter ist folgender, welcher sich im §. 2 selbst findet. In der oben von uns aufgeführten Stelle ist man nicht recht einig, wie man das σύνολον erklären soll. Sagt Aristoteles, wie Susemihl meint, alle genannten Künste insgesammt sind nachahmende Darstellungen oder, wie Vahlen annimmt, sie haben alle diesen Begriff gemeinsam? Herr Teichmüller weist sehr scharfsinnig nach, dass keins von beiden richtig ist; vielmehr heisst τὸ σύνολον hier: im Ganzen. Denn die genannten Künste sind: die Arten der Poësie und der grösste Theil der Musik; da nun ein Theil der Musik (nämlich doch wohl der kleinere) nicht nachahmend ist, so könnten wir es nach Herrn Teichmüller nicht ohne Widerspruch ertragen, wenn Aristoteles allen die μίμησις beilegte. Er muss sagen: die verschiedenen Arten der Poësie und der grössere Theil der Musik sind im Ganzen alle nachahmende Darstellung. Der grössere Theil der Musik ist demnach auch nicht ohne Weiteres Nachahmung, sondern nur im Ganzen.

Die Aristotelischen Forschungen sind in Göttingen, wo Herr Teichmüller bis Michaelis 1868 docirte, geschrieben. Man rühmt von dieser Stadt, „die dortigen Professoren seien so zugänglich und belesen, dass man sie einer lebendigen Bibliothek vergleichen könne". Dieser Umstand ist dem vorliegenden Werke sehr zu

Statten gekommen; von ganz besonderem Gewinn war es aber für Herrn Teichmüller, dass er die im ersten Bande behandelten Fragen fast alle vorher mit Herrn Hofrath Sauppe durchsprechen konnte. Seine Arbeit hat allerdings durch die Kritik desselben, wie er auch hofft, an Schärfe und Klarheit gewonnen; ausserdem hatte er Gelegenheit, „mehre scharfsinnige Conjekturen aus Herrn Sauppes persönlicher Mittheilung in dem Texte aufzuführen". Indessen kommt es uns hier hauptsächlich darauf an, die dem Verfasser durchaus eigenthümliche Auffassungsweise darzustellen: wir glauben, dass die von uns mitgetheilten Lösungen wichtiger Fragen entweder nicht vorher mit Herrn Sauppe besprochen sind, oder dass sie zu den Punkten gehören, worin sich dieser mit dem Herrn Verfasser nicht einigen konnte. Herr Teichmüller gesteht selbst, in einigen Fragen habe keine Einstimmigkeit erzielt werden können, und wir wissen authentisch, dass dies in Betreff der in den Aristotelischen Forschungen mitgetheilten Hauptentdeckung der Fall ist. Denn als diese Herr Teichmüller auf der Philologenversammlung des Jahres 1867 vortrug, erklärte Herr Hofrath Sauppe selbst, dass er anderer Ansicht sei. Wir wollen daher gerade deshalb jetzt diese Hauptentdeckung näher besprechen. Sie betrifft die für die moderne Litteratur so interessante Frage der Einheit der Zeit in der Tragödie.

Nach Aristoteles unterscheidet sich Tragödie und Epos wesentlich nur durch die Art der μίμησις: die Tragödie stellt die Handlung selbst dar, das Epos erzählt nur. Daraus folgt dann der Unterschied in dem entsprechenden Darstellungsmittel, hauptsächlich im Metrum. Nun führt Aristoteles im 5. Capitel der Poëtik einen dritten Unterschied der beiden Dichtungsgattungen auf, nämlich die Länge, das μῆκος. Er sagt: sie unterscheiden sich durch die Länge; „denn die Tragödie versucht unter einen Umlauf der Sonne zu fallen oder wenig davon abzuweichen; das Epos aber ist der Zeit nach unbestimmt." So übersetzt man wenigstens gewöhnlich die betreffende Stelle und auch Herr Teichmüller übersetzte sie so in der Philologenversammlung. Das Griechische lautet: ἔτι δὲ τῷ μήκει· ᾗ μὲν ὅτι μάλιστα πειρᾶται ὑπὸ μίαν περίοδον ἡλίου εἶναι, ἢ μικρὸν ἐξαλλάττειν, ἡ δὲ ἐποποιΐα ἀόριστος τῷ χρόνῳ καὶ τούτῳ διαφέρει."

Alle bisherigen Erklärer haben angenommen, dass die Zeit, welche hier den Unterschied bestimmen soll, die fingirte Zeit der dargestellten Handlung sei: die Tragödie stellt eine Handlung dar, welche sich etwa im Verlaufe eines Sonnenumlaufes zuträgt, das Epos ist in dieser Beziehung unbeschränkt; die darin erzählte Handlung kann in einem beliebigen Zeitraum verlaufen. Allein Herr Teichmüller macht darauf aufmerksam, dass μῆκος in der Poëtik nur den äusseren Umfang des Gedichtes bedeutet. Dieser wird aber nicht durch die ideelle Zeit gemessen, sondern muss als reale Grösse auch ein reales Mass haben. Folglich besagt jene Stelle: die Tragödie ist kürzer als das Epos, weil ihre Auf-

führung ungefähr einen Tag dauert, während der Vortrag des Epos nicht an ein Zeitmass gebunden ist.

Hier fragt man zunächst: Dauerte denn die Aufführung einer griechischen Tragödie einen Tag? Hierauf antwortet Herr Teichmüller, τραγῳδία bedeutet nicht immer „Einzeltragödie“, sondern auch das ganze tragische Spiel. Das ganze tragische Spiel dauerte doch aber bei den Griechen mehre Tage hintereinander. Vielleicht bedeutet also τραγῳδία dies Spiel nur, soweit es eine künstlerische Einheit bildet? Dies ist nicht Herrn Teichmüllers Ansicht; denn Aristoteles spricht selbst im Cap. 23 von der Zahl der an einem Tage zur Aufführung kommenden Tragödien, (πλῆθος τῶν τραγῳδιῶν τῶν εἰς μίαν ἀκρόασιν τιθεμένων) und Herr Teichmüller wagt kein apodiktisches Urtheil darüber, ob hierdurch eine einheitliche Trilogie bezeichnet werde. Aber nach seiner Ansicht wird auch, wenn die an einem Tage aufgeführten Tragödien ohne inneres Band waren, die Schlussfolge für unsere Frage nicht beeinträchtigt (S. 184). Also kann τραγῳδία in unserer Stelle nur das ganze tragische Spiel eines Tages bedeuten und Aristoteles sagt: das Spiel eines Tages versuche einen Tag lang zu dauern. Herr Teichmüller erklärt zu wiederholten Malen, dass ihn nur solche Fragen reizen, welche eine apodiktische Beweisführung zulassen. Dies findet in der That auf den eben aufgestellten Satz des Aristoteles Anwendung. Hätte Lessing Herrn Teichmüllers Erklärung gekannt, wie ganz anders hätte er die Franzosen bekämpfen können, die aus unserer Stelle ihre Theorie von der Einheit der Zeit ableiteten. Aber alle bisherigen Erklärer gingen fehl. Nicht mit Unrecht sagte Herr Teichmüller auf der Philologenversammlung: „Es ist dies ein interessantes Schauspiel, welches aber in der Geschichte der Wissenschaften häufig vorkommt, dass, wenn ein Irrthum einmal entstanden ist, er sich oft Jahrhunderte fortpflanzt, so dass — wenn nun das Richtige getroffen wird — man nur schwer begreift, wie sich die erste Deutung so lange erhalten konnte.“

Wir haben nur noch ein kleines Bedenken gegen Herrn Teichmüllers unstreitig auf 70 Seiten wohlbegründete Hypothese. Heisst ὑπὸ μίαν περίοδον ἡλίου εἶναι: einen ganzen Tag füllen, oder wie es Herr Teichmüller selbst übersetzt: unter einen Sonnenumlauf fallen!? Unter einen Sonnenumlauf fällt die Aufführung der Tragödie auch, wenn sie eine Stunde dauert. Aber wie soll man nun die ganze Stelle fassen: Die Tragödie versucht möglichst unter einen Sonnenumlauf zu fallen oder nur wenig davon abzuweichen. Unmöglich kann die Abweichung darin bestehen, dass die Aufführung etwas länger als einen Sonnenumlauf währt. Und Herr Teichmüller erklärt demgemäss auch, sie versuche so wenig als möglich an der Dauer eines Sonnenumlaufs fehlen zu lassen, indem sie nämlich möglichst früh am Vormittag anfinge und möglichst bis Sonnenuntergang dauere. Er hat also in der Philologenversammlung nur etwas ungenau übersetzt und die Stelle würde schliess-

lich nach den Ausdrücken zu fassen sein, die er S. 209 der Aristotelischen Forschungen anwendet: „Die Tragödie und das Epos unterscheiden sich durch die Länge: jene versucht mit dem Spiel eines Tages möglichst einen Sonnenumlauf auszufüllen oder doch nur wenig daran fehlen zu lassen."

Warum versucht sie den Tag aber möglichst zu füllen? Nach dem von Aristoteles anerkannten Grundsatze: je grösser, desto schöner, wenn nur das Ganze übersichtlich bleibt. Also das tragische Tagesspiel hat ein festes Mass der Aufführung, nämlich möglichst die ganze Dauer eines Tages, das Epos nicht, und weil dies nun auch nach möglichster Länge strebt, so wird es länger als eine Tetralogie. Nun setzt aber Aristoteles hinzu: „Indess machte man es früher in den Tragödien hierin ebenso wie den Epen." (καίτοι τὸ πρῶτον ὁμοίως ἐν ταῖς τραγῳδίαις τοῦτο ἐποίουν καὶ ἐν τοῖς ἔπεσιν.) Was bedeutet dies? Herr Teichmüller glaubt, die Tragödie hätte sich anfangs wie dramatisirte Epen durch mehre Tage hingezogen. Hier würde also nicht mehr das tragische Spiel eines Tages der Länge nach mit dem Epos verglichen, sondern die Einzeltragödie; denn sonst hiesse es ja, zuerst war auch das tragische Spiel eines Tages der Zeit der Aufführung nach so unbeschränkt wie das Epos.

Wir sehen daraus, wie tief die Theorie des Aristoteles ist. Denn hier liegt doch wohl ein unausgesprochener Schluss zu Grunde, nämlich: da das tragische Spiel eines Tages der Zeit nach bestimmt ist, so ist es auch jede einzelne Tragödie als Theil der Aufführung; dies aber war früher nicht so.

Dass hier τραγῳδία innerhalb weniger Zeilen erst tragisches Spiel eines Tages, dann Einzeltragödie bedeutet, ist gar nicht auffallend, da das Wort ja in der ersten Bedeutung im Singular, in der zweiten im Plural steht. Herr Hofrath Sauppe hatte daher sehr Unrecht, auf jener Philologenversammlung Herrn Teichmüller entgegenzuhalten, dass Aristoteles 19 Capitel weiter, wo er noch einmal die Länge des Epos und der Tragödie vergleicht, nur die Einzeltragödie meint. Er sprach sich bei dieser Gelegenheit auch gegen eine archäologische Hypothese aus, deren Herr Teichmüller zur Unterstützung seiner neuen Interpretation bedarf. Man nahm nämlich bisher an, dass bei den scenischen Spielen der Athener täglich mehre Tragödien und eine Komödie hintereinander in demselben Theater aufgeführt wurden. Dies widerspricht nun dem Aristoteles; da ja dann das tragische Spiel den Tag nicht füllen konnte, sondern sich mit der Komödie darein theilen musste. Folglich ist die Komödie in einem andern bisher unbekannten, wahrscheinlich hölzernen Theater zu gleicher Zeit mit der Tragödie gespielt worden, nur nach dem Gabelfrühstück, während die Tragödie schon am frühen Vormittag begann. Herr Hofrath Sauppe erklärte diese Annahme für eine reine Unmöglichkeit; allein sie ruht auf dem festen Grunde der aristotelischen Poetik, bis das Gegentheil bewiesen ist, wozu Herr Sauppe damals keine Gelegenheit fand.

Fragen wir nun, wodurch Herr Teichmüller zu seiner für die Geschichte der Aesthetik so äusserst wichtigen Entdeckung geführt wurde, so ist die Antwort: einzig und allein durch die scharfe Auffassung des Aristotelischen μῆκος. Dies μῆκος kann an unserer Stelle nur der äussere Umfang, das schliesslich nach Versen zu messende Volumen des Gedichtes sein. Nun trat auf der Philologenversammlung allerdings auch Herr Ueberweg gegen Herrn Teichmüller auf und nahm die hergebrachte Auslegung der aristotelischen Stelle in Schutz, obgleich er das μῆκος in demselben Sinne verstand wie sein Gegner. Er behauptete, wenn auch die Darstellung jeder einzelnen Begebenheit gedehnt oder gekürzt werden könne, so gelte dafür doch immer ein ästhetisches Maass und man könne im Allgemeinen sagen, wenn mehr Begebenheiten dargestellt würden, so werde dadurch auch der äussere Umfang grösser. Sei man also an die Darstellung eines Tages gebunden, so könne man die zur dichterischen Einheit zu verknüpfenden Begebenheiten nicht so häufen, als wenn man in Bezug auf die Zeit unbeschränkt sei. Diesen Einwand hat Herr Teichmüller in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Aristotelischen Forschungen auf sehr sinnreiche Weise zu widerlegen gesucht. Er druckt den Anfang des 10. Gesanges der Odyssee ab, wo in 13 Versen Aeolos Palast geschildert wird und sagt dann: „Hier hat der Epiker mit 13 Versen den äussern Umfang seiner Dichtung vergrössert und doch nicht eine Minute von der Zeit des Dargestellten verstreichen lassen. Lesen wir jetzt den folgenden Vers:

„Freundlich den ganzen Mond herbergt er mich alles erforschend.“

Nun ist der Umfang des Gedichts nur um einen einzigen Vers gewachsen und doch ist von der Zeit des Dargestellten ein ganzer Monat verlaufen. ... Die Länge des Epos hat mit der Dauer des Dargestellten nichts zu thun.“

Herr Teichmüller fasst jedes Wort scharf auf, und da Ueberweg keinen Unterschied zwischen der Zeit der vom Dichter direkt oder durch eine eingeführte Person dargestellten Begebenheiten gemacht hat, so könnte man sogar noch weiter gehen und ihm zeigen, dass auch im Drama so jeder Zusammenhang zwischen der fingirten Zeit und dem Volumen des Gedichts illusorisch wird. Denn wenn im König Oedipus (1103—6) der Bote sagt:

Denn ich weiss, er wird
Noch wissen, als wir auf Kithärons hoher Trift
Vom Lenze bis zum Herbste drei vollkommene
Sechsmondenfristen lebten, nachbarlich gesellt,

so sind dem Gedichte drei Verse, der Zeit des Dargestellten drei Sommer hinzugefügt. Wollte man hiergegen einwenden, beim Drama handle es sich um dramatische Darstellung und diese umfasse hier nur einen Tag aus dem Leben des Oedipus, so könnte man ja mit gleichem Rechte behaupten, beim Epos handle sich um epische Darstellung und diese umfasse in der Odyssee nur vierzig Tage aus dem Leben des Odysseus. Dies weiss Herr Teichmüller

sehr wohl (Aristot. Forsch. I, 231); er hat jedenfalls das obige Beispiel absichtlich aus einer episodisch eingeflochtenen Erzählung gewählt, weil diese ja immerhin auch *Erzählung*, also epische Darstellung ist und er gerade so am besten seine Behauptung erhärten konnte, dass die Länge des Epos nicht von der Dauer des Dargestellten, sondern von der Ausführlichkeit der Darstellung und dem Charakter der Erzählung abhängt im Gegensatz zur dramatischen Aufführung. Es wären ja auch andere Beispiele zur Hand gewesen, die sich auf die eigentliche Handlung der Odyssee beziehen. So wird im 5. Buche durch den *einen* Vers (278):

ἑπτὰ δὲ καὶ δέκα μὲν πλέεν ἤματα ποντοπορεύων

die Handlung um 17 Tage fortgerückt. Kurz, die Dauer des Dargestellten ist absolut kein Mass für die Länge des Gedichtes.

Wir geben indess zu, dass die Vertreter der nunmehr veralteten Ansicht von der Aristotelischen Einheit der Zeit gerade das von uns vorgeschlagene Beispiel zu ihren Gunsten auslegen könnten. „Darum ist eben das Epos länger als das antike Drama, könnten sie sagen, weil jenes mehre Tage zwischen seinen eigentlichen Scenen mit einem Verse überspringen kann; ja aus einem ganz ähnlichen Grunde lässt das moderne Drama eine grössere Länge zu, als das antike." Herr Teichmüller stimmt ja darin mit Ueberweg überein, dass die Länge des Epos von der Reichhaltigkeit der dargestellten Begebenheiten abhängt. Auch ist er nicht absolut dagegen, die reale Grösse mit einem idealen Masse zu messen. Denn Seite 182 erklärt er, Aristoteles mache für die Länge des Gedichts als eigentlich künstlerisches Mass ein *inneres* geltend, indem *die Handlung selbst* zu ihrer vollständigen Entwickelung, damit alles der Reihe nach wahrscheinlicher oder nothwendiger Weise sich so oder so ereignen könne, einen gewissen Umfang bedinge und je grösser dieser ist, ohne die Behältlichkeit und Uebersichtlichkeit aufzuheben, desto schöner ist die Dichtung. Herr Teichmüller macht selbst darauf aufmerksam, dass diese aristotelische Regel für die Tragödie und das Epos gleichmässig gelte. Dürfen wir nun nicht einen Schritt weiter gehen und sagen, zu der *Handlung selbst* gehört auch die fingirte Dauer derselben, auch diese muss in Betracht gezogen werden, wenn die Handlung vor unseren Augen wahrscheinlicher oder nothwendiger Weise vor sich gehen soll. Sagt doch Herr Teichmüller (Seite 219) selbst, die französischen Tragiker hätten das wichtige und wahre Gesetz des Aristoteles von dem natürlichen und nothwendigen Zusammenhange der Handlung verletzt, indem sie Handlungen unmittelbar auf einander folgen liessen, zu denen sich, wie Lessing sagt, vernünftige Menschen *mehr als einen Tag* nehmen.

Hierin scheint der Zusammenhang des idealen und realen Masses zu liegen. Da auf dem griechischen Theater in der Regel die Handlung jedes Stückes eine *ununterbrochene* war, schon, weil der Chor meist beständig anwesend war, so konnte sie, wenn die Darstellung *nicht unnatürlich werden* sollte, nur unter einen

Sonnenumlauf fallen, d. h. nur an demselben Tage vorgehend gedacht werden, ohne Rücksicht darauf, wie viel Stunden sie von diesem Tage einnahm, oder, sie konnte höchstens ein Wenig hiervon (d. h. von dieser Regel) abweichen, von einem Tage zu einem andern hinübergreifen, z. B. des Nachts beginnen und sich in den folgenden Tag hinein erstrecken. Daher können aber nicht beliebig viele Begebenheiten darin zusammengedrängt werden; denn dies wäre, wie Lessing und Herr Teichmüller sagen, unvernünftig. Folglich ist das Streben der Tragödie, so lang als möglich zu werden, beschränkt; denn jede einzelne der Begebenheiten kann man in der Darstellung nicht beliebig dehnen, da dies wieder unnatürlich werden würde. Ganz anders beim Epos. Wenn dies auch eine ebenso einheitliche Handlung darstellt, wie das Drama, so hindert doch vermöge der ihm eigenen erzählenden Darstellungsform nichts, dass die einzelnen Scenen an verschiedenen Tagen spielen; es kann also darin weit mehr geschehen und das dem Epos mit dem Drama gemeinsame Streben nach möglichst grosser Länge wird demnach durch die Zeitverhältnisse der Handlung nicht beeinträchtigt. Der Uebersichtlichkeit wegen verlangt allerdings Aristoteles Cap. 2, ein Epos solle sich ungefähr auf die Länge einer tragischen Trilogie beschränken, schreibt ihm aber, da es nur dem innern Mass und nicht der durch die Art der Aufführung bedingten Beschränkung unterworfen ist, als eigenthümlichen Vorzug eine grössere Mannigfaltigkeit und einen grossartigeren Bau zu; denn es kann auch Gleichzeitiges darstellen. Von der andern Seite ist die Tragödie im Vortheil, weil sie concentrirter ist (Cap. 27). Denn das Gedrängte ist angenehmer als das durch eine Masse von Zeit verdünnte, wie man sieht, wenn man sich den Sophokleischen Oedipus zu einem Epos von der Länge der Ilias umgedichtet denkt; (τὸ γὰρ ἀθροώτερον ἥδιον ἢ πολλῷ κεκραμένον τῷ χρόνῳ, λέγω δὲ οἷον εἴ τις τὸν Οἰδίπουν θείη τὸν Σοφοκλέους ἐν ἔπεσιν ὅσοις ἡ Ἰλιάς.) Wollte man dies nämlich thun, ohne die Handlung zu verändern, so müsste man nicht etwa mehr Worte machen, sondern mehr Begebenheiten ausführen. Diese würden dann nicht in den Rahmen eines Tages passen, es müsste eben ein grösserer Abschnitt aus dem Leben des Oedipus zur Darstellung kommen, und die concentrirte Wirkung der grossen Katastrophe würde beeinträchtigt, weil die Handlung nicht in einem fortdauernden und darum kurzen Verlauf, sondern χρόνῳ κεκραμένον dargestellt wäre.

Lessing wirft den Franzosen vor, sie hätten anstatt der Einheit des Tages, die Einheit der D a u e r untergeschoben. Herr Teichmüller findet aber, dass sie daran sehr recht gethan und sagt, dass die Einheit der Dauer eine viel strengere und vernünftigere Regel bilde als die dreissig Stunden der vermeintlich aristotelischen. Wir haben nun die gewöhnliche Ansicht über die aristotelische Einheit der Zeit den Einwendungen des Herrn Teichmüller angemessen modificirt, um zu prüfen, ob sie sich noch halten lasse,

und es hat sich ergeben, dass man sie gerade als Einheit der Zeitdauer auffassen könne. Diese findet sich ja auch in den erhaltenen Tragödien, allerdings bei Aeschylos nicht durchgängig, was indess nur die Bemerkung des Aristoteles bestätigt, dass zuerst die Tragödie wie das Epos verfuhr. Allein die ganze von uns aufgestellte Hypothese ist nur haltbar, wenn ὑπὸ μίαν περίοδον ἡλίου εἶναι bedeutet: „unter einen Sonnnenumlauf fallen", wie Herr Teichmüller in Halle sagte und nicht „einen ganzen Sonnenumlauf füllen", wie er in seinem Buche sagt. Wir neigen daher noch immer dazu, Herrn Teichmüllers Lösung der Frage für die richtigere zu halten und das culturhistorische Resultat, zu welchem er gelangt, anzunehmen. „Das Problem der Einheit der Zeit und des Ortes überhaupt, sagt er, scheint von Aristoteles nicht als solches gekannt und behandelt zu sein: vielleicht, weil die griechischen Tragiker mit kluger Mässigung die Freiheit der Phantasie gebraucht haben und erst die romantischen Ausschweifungen durch den Gegensatz zur Erkenntniss einer Regel und eines Masses führten. Jedenfalls ist die Stellung der Aristotelischen Theorie zu diesen Regeln eine offene Frage, von ihm weder aufgeworfen noch beantwortet." Mit diesem tiefen Gedanken schliesst der erste Theil der Aristotelischen Forschungen; Herr Teichmüller gewinnt damit einen würdigen Standpunkt für den zweiten Theil, der ja die Kunsttheorien des Aristoteles systematisch darstellt. Denn das ist der wahrhaft kritische Blick, wenn man die entferntesten Zeiten wie in einem Punkt zusammenschaut: Welches ist die Stellung der aristotelischen Theorie zu den Regeln, die Aristoteles wahrscheinlich nicht kannte, welche die Franzosen aufgestellt haben? Das ist eine Frage, die Aristoteles selber sich nie vorgelegt und nie beantwortet hat!

Der zweite Theil der „Aristotelischen Forschungen" behandelt des Aristoteles Philosophie der Kunst im Allgemeinen und trägt das Motto: ὑστέρα γὰρ ἡ περὶ τῶν ἰδίων θεωρία τῆς περὶ τῶν κοινῶν ἐστίν, d. h. „die speciellere Theorie wird nach der allgemeinen erscheinen". Obgleich nämlich das Hauptinteresse in der ganzen Untersuchung die Definition der Tragödie bildet, schien es, wie Herr Teichmüller (II, 113) bemerkt, „unumgänglich, die bisher vernachlässigte Philosophie der Kunst im Ganzen soweit wieder nach ihren Gränzen und Gliedern aufzuzeigen, dass die besonderen Arten dadurch ihr Licht auch nicht von zufälligen Reflexen, sondern aus dem Ganzen und der Quelle erhalten könnten." Dies ist im zweiten Theile auf 464 Seiten versucht. Die Theorie der Tragödie, wobei auch die bei Weitem nicht erschöpfte Frage über die Katharsis noch einmal gründlich erörtert werden wird, musste nun freilich für einen dritten Band vorbehalten werden, der überhaupt die Theorie der einzelnen Künste umfassen wird.

Aristoteles hat in keiner uns erhaltenen Schrift seine Kunstphilosopie als Ganzes dargestellt; deshalb macht es sich Herr Teichmüller zur Aufgabe, in der Poëtik und in den mancherlei

Erörterungen über die Kunst, die sich in allen Schriften des Stagiriten eingestreut finden, den systematischen Zusammenhang der Gedanken „aufzuspüren durch scharfe Analyse der Begriffe und strenge Exactheit in der Beweisführung und demgemäss möglichst *more geometrico* die Aristotelische Auffassung zu demonstriren. Er ist überzeugt, dass das Ganze der Lehre, das sich nun so ergiebt, jedenfalls im Sinn und Geist des Aristoteles ist, sollte es auch von diesem nicht als Ganzes gedacht sein.

Zunächst ist nun dies Ganze nach einem klar hervortretenden Schema entworfen. Die Grundlage desselben bilden die bekannten vier Aristotelischen Principien. Wie fruchtbar die Anwendung dieser Principien zur Organisirung wissenschaftlichen Materials überhaupt ist, beweisen Arbeiten wie Droysens Historik, und wir sind überzeugt, eine genaue Untersuchung darüber, in welcher Weise Aristoteles selbst die αἴτια auf den verschiedenen Gebieten der Philosophie durchgeführt hat, dürfte der einzig richtige Weg zur tieferen Erforschung seines Systems sein. Indem Herr Teichmüller dies für das Gebiet der Kunst unternimmt, zeigt er, wie im ersten Bande seines Werkes, ein richtig geleitetes Urtheil über die gegenwärtige Aufgabe der Aristotelischen Studien. Er geht aus von der Aristotelischen Eintheilung der Philosophie in theoretische, praktische und poietische. Dieselbe ist wie die Eintheilung der Verfassungsformen nach mehren zusammenstimmenden Eintheilungsgründen gerichtet, was nur dadurch möglich ist, dass „die verschiedenen Eintheilungsprincipien selbst zum Wesen der sich ergebenden Theile eine immanente Beziehung haben.“ Zuerst sondert sich das theoretische Gebiet von dem der Praxis und Kunst gemeinsamen. Die Theorie hat zum Gegenstande das Absolute, d. h. Nothwendige, welchem in der erkennenden Seele das Wissen und als eine ausschliesslich eigenthümliche Folge des letzteren die Evidenz der Erkenntniss entspricht, und in dieser Erkenntniss besteht der Zweck der Theorie; sie ist Selbstzweck. Dagegen bildet das Contingente, also das nicht Nothwendige, das objective Gebiet der Kunst und des Handelns; es wird nicht durch das Wissen, sondern durch die Meinung, nicht mit Evidenz, sondern nur als Regel, erkannt und diese Erkenntniss ist nicht Selbstzweck, sondern dient nur dem Handeln und Schaffen als Richtschnur. Schon hierin scheinen das Fundament der Eintheilung die vier αἴτια zu bilden, wenn das auch Herr Teichmüller nicht ausdrücklich sagt. Da nun Praxis und Kunst dasselbe Gebiet haben, werden zuerst die analogen Bestimmungen in beiden Begriffen, dann ihr Unterschied nachgewiesen. Darauf werden die Stellen zusammengestellt, wo Aristoteles die vier αἴτια an den Kunstwerken aufzeigt und zwar zunächst soweit darin die formale Bedeutung der αἴτια zur Sprache kommt. Dies führt zur Ergründung des von Aristoteles angenommenen Verhältnisses zwischen Kunst und Natur, da ja auch in letzterer dieselben αἴτια wirken. Demnächst wird der Zweck der Kunst *materialiter* bestimmt und hiernach schliesslich ebenso die übrigen Principien.

In das hierdurch gezeichnete Schema hat Herr Teichmüller das Material eingefügt, welches man in den bekanntesten Darstellungen der Aristotelischen Philosophie — natürlich in ganz anderem Zusammenhange — gesammelt findet. Durch die systematische Verbindung erhalten viele Stellen einen unerwartet neuen Sinn, und gerade die Untersuchungen im Einzelnen sind auch hier wieder das, was als unbestreitbares Eigenthum des Verfassers die Kritik am meisten interessirt. Wie im ersten Bande tritt hier eine wichtige Entdeckung besonders hervor, welche nächst dem allgemeinen Schema die Grundlage des ganzen Systems bildet. Herr Teichmüller hat nämlich entdeckt, dass Aristoteles die Kunst in zwei begrifflich scharf gesonderte Gebiete scheidet: in die nützliche und nachahmende Kunst. Wir wollen zunächst nachweisen, welchen Einfluss diese Eintheilung auf die systematische Gliederung der Kunsttheorie hat; hierzu ist es nöthig, etwas genauer auf das Schema des Ganzen einzugehen.

Der Hauptunterschied des Handelns und der Kunst liegt nach Aristoteles im Zwecke beider. Das Handeln hat einen immanenten Zweck, es kommt bei ihm auf die innere Vollkommenheit, die Gesinnung des Handelnden an; dagegen begrenzt bei der Kunst der Zweck die Thätigkeit des Schaffens, indem er als ihr Werk ausser ihr bleibt; auf die Vollkommenheit dieses Werkes kommt es dabei an (Teichm. S. 45). Materialiter ist der Zweck dagegen bei beiden derselbe, nämlich die reale Idee, welche im Gebiete der Contingenz überhaupt herrscht, d. h. die menschliche Glückseligkeit; aber der Handelnde will sie besitzen, der Künstler hervorbringen (S. 86). Die einzelnen Künste haben allerdings nicht die Glückseligkeit im Allgemeinen zum Ziel, sondern jede die Vollkommenheit ihres besonderen Werkes. Aber Aristoteles hat dafür gesorgt, dass ihm keines der untergeordneten Werke aus den Banden des höheren Zweckes entweiche. Durch die Architektonik der Zwecke erhält jede Arbeit trotz relativer Selbständigkeit Befehl und Mass von einer höheren Leistung, bis sich alle dem höchsten menschlichen Werke, der Eudämonie, unterordnen, welche das directe Ziel der Staatskunst ist (S. 87). Hier tritt nun die Differenz der nützlichen und nachahmenden Kunst ein; denn auf beiden Gebieten muss der gemeinsame Zweck aller Kunst auf durchaus verschiedene Weise erreicht werden. Die nützlichen Künste suchen die Glückseligkeit mit realen Mitteln in der Wirklichkeit herzustellen, indem sie die Natur ergänzen, die nachahmenden stellen dieselbe menschliche Glückseligkeit dar, aber gleichsam selbständig als eine zweite Natur, was nur durch künstlerische Nachahmung, d. h. im Reiche des Scheins möglich ist (S. 92). Aus der Einheit des Kunstzweckes folgt, dass nach Aristoteles die nachahmenden Künste nur die Darstellung menschlichen Lebens und Handelns, und darin die Eudämonie zum Gegenstande haben. Da aber durch die Differenzirung der Zweckursache alle übrigen Principien der Kunst zugleich differen-

zirt werden, so erfordern die beiden Kunstgebiete eine gesonderte Betrachtung worin bei jedem derselben Form, Material und Kunstübung zu erörtern sind.

Herr Teichmüller bespricht zuerst die nützlichen Künste, natürlich weniger ausführlich als die nachahmenden; aber er hebt bei dieser Gelegenheit hervor, „wie gross die systematische Kraft des Aristoteles war, dass er den von den spätern Philosophen gänzlich vernachlässigten zweiten Theil der Künste (die nützlichen) mit unter den Grundbegriff der Kunst eingeordnet und dadurch für sie, die sonst für die Wissenschaft ganz wegfielen oder nur nebenbei erwähnt wurden, den ihnen zukommenden systematischen Ort genau beschrieben und festgestellt hat.“ Wir stimmen Herrn Teichmüller darin bei, dass „dies die grösste Aufmerksamkeit verdiente“, gestehen aber, dass es uns nicht gelungen ist, uns in seiner Darstellung zu jenem so „genau beschriebenen systematischen Ort“ hindurchzufinden. Die Architektonik der Kunstzwecke stellte, wie oben erwähnt, alle Künste in den Dienst der Autarkie des Lebens, deren Erkenntniss Gegenstand der Staatsweisheit ist. Die Staatsweisheit wurde aber früher als höchste Kunst hingestellt. Die Unterscheidung der beiden Kunstgebiete hat jedoch nun die Consequenz, dass nur die nützliche Kunst mit ihren realen Mitteln sich in jene architektonische Rangordnung stellt (S. 114) und dass es überhaupt fraglich wird, ob die Politik Kunst oder Praxis ist (S. 117). Obgleich letzteres, wie Herr Teichmüller sagt, eine interessante Frage ist, so hat er doch vergessen, sie zu erörtern; er nimmt sie vielmehr 3 Seiten nach ihrer Aufstellung als gelöst an und zwar in einem Sinne, welcher seiner früheren Erklärung entgegengesetzt ist. Die Politik ist nun nur Praxis; alle nützlichen Künste liefern die Werkzeuge zum sittlich-politischen Handeln und ihnen ist deshalb die Politik in despotischer Weise übergeordnet. Aber der Begriff einer Staats**kunst**, ja einer **Lebenskunst** überhaupt scheint doch nothwendig, und dass er im Laufe der Deduction abhanden gekommen, wird deshalb für einen Mangel des Aristotelischen Systems erklärt (S. 125). Wir schliessen hieraus, dass Herr Teichmüller die erste Hälfte des 2. Bandes wahrscheinlich schon geschrieben hatte, ehe er die Eintheilung der Kunst entdeckte; wir machen ihm daraus keinen Vorwurf, sondern sehen darin nur „ein Zeichen, wie schwierig es war, sich durch scheinbar oder wirklich widersprechende Zeugnisse der Schriften zur bestimmten und klaren Auffassung durchzuringen“. (Einl. S. VIII.) Aber der systematische Ort der nützlichen Künste ist doch dadurch schon nach den obern Regionen des Systems zu etwas unsicher geworden.

Zu den nützlichen Künsten rechnet Aristoteles nach Herrn Teichmüller auch die Baukunst und die Rhetorik, letztere, weil sie **die Natur ergänzt**, indem sie der Gerechtigkeit und Wahrheit zum Siege verhilft. (S. 133.) Die Grenze zwischen den beiden Kunstgebieten scheint hiernach gewiss schärfer gezogen als die zwischen Kunst und Praxis, und von welcher Wichtigkeit dies für

die Theorie der nachahmenden Kunst ist, zeigt Herr Teichmüller an dem Begriff der Tragödie. Da nämlich letztere ohne Zweifel von Aristoteles zu den nachahmenden Künsten gerechnet wird, kann ihr Zweck nicht die Katharsis sein, mag man nun unter Katharsis eine Wirkung moralischer oder medicinischer Art verstehen. Ein solcher Zweck würde die Tragödie zur nützlichen Kunst herabsetzen: weil die Natur den Menschen nicht gut liefert, soll die Dichtkunst nachhelfen, durch Veredlung der Affecte in den tugendhaften Habitus oder durch Entlastung von dem Druck der Furchtempfindung. Bei Gelegenheit dieser Erörterung geht Herr Teichmüller auf den Einwurf ein, dass die beiden Kunstgebiete eigentlich an Nützlichkeit gleich seien; denn da die Kunst überhaupt ihren Zweck ausser sich hat, worin doch das Nützliche besteht, so scheint jede Kunst nützlich. Allein man muss Thätigkeit und Zweck unterscheiden. Diejenigen Künste, deren Zweck einem andern Zwecke dient, sind nützliche, diejenigen, wo der Zweck Selbstzweck ist, sind nachahmende. Die Wirkungen der ersteren sind Mittel zum vollkommenen Leben, die der letzteren Theile desselben (S. 139). Wäre Herr Teichmüller nach dieser Distinction auf die Rhetorik zurückgekommen, so hätte er dieselbe ohne Zweifel nun zu den nachahmenden Künsten gerechnet; denn sie wirkt Gerechtigkeit, also eine ethische Tugend, die er selbst als Theil des vollkommenen Lebens ansieht. Die Komödie aber hat er später vergessen, aus der Reihe der nachahmenden Künste auszustossen, denn er lässt ihr als alleinigen Zweck nur die Erholung und Erheiterung der Masse übrig, ein Zweck, der doch auf derselben Stufe mit der Katharsis steht (S. 182). Doch wir irren; bei der Betrachtung der Komödie wirkt schon die im Verlaufe der Arbeit veränderte Ansicht über die Katharsis im Voraus, über welche wir sogleich berichten werden. Somit scheint nun aber auch gegen das nebenliegende Gebiet des Systems die nützliche Kunst nicht mehr deutlich begrenzt zu sein.

Zugleich sieht man, dass das Werk des Herrn Teichmüller ein durch den Druck im Werden fixirter dialektischer Prozess ist, dessen Resultat offenbar erst in der letzten Phase hervortreten kann. Da nun für das ganze System der Begriff des Kunstzweckes offenbar entscheidend ist, muss man diesen in seinem letzten, definitiven Ausdruck aufsuchen. Nachdem Herr Teichmüller das Formprincip der nachahmenden Kunst erörtert, fragt er, ob das Kunstwerk überhaupt Selbstzweck sei. Hierauf ist zunächst die Antwort, die nothwendige Kunst sei nur Mittel, die nachahmende Kunst Selbstzweck (S. 201). Man ist überrascht, dass hier Kunstwerk und Kunst verwechselt werden, obgleich vorher (S. 139) vor dieser Verwechselung gewarnt wurde. Vielleicht wird aber deswegen nicht vom Kunstwerk der sogenannten nützlichen Kunst gesprochen, weil sogleich eine Kritik gegen dieselbe folgt, durch welche sie stillschweigend als Kunst vernichtet wird. Herr Teichmüller stellt nämlich (S. 203) den Grundsatz auf, alles was

demselben Zweck unterliege, gehöre auch zu demselben Gebiet. „Bezweckt also, folgert er daraus, die nachahmende Kunst Belehrung, so gehört sie zum theoretischen Gebiet; bezweckt sie Besserung, so gehört sie zur Praxis.“ Wenden wir denselben Grundsatz auf die nützlichen Künste an, so müssen wir schliessen, weil sie dem Zwecke der Praxis untergeordnet sind, gehören sie zur Praxis, sind also gar keine Künste. Damit wäre nun das eine grosse Gebiet, von der Schuhmacherkunst bis zur Kriegskunst, ja bis zur Rhetorik gänzlich gestrichen.

Doch wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Herr Teichmüller kommt nämlich schliesslich zu dem Resultate, in den nachahmenden Künsten sei das Kunstwerk selbst doch nicht Selbstzweck, sondern die Wirkung im Zuschauer (S. 204). Wir verstehen nun, warum vorher gesagt wurde, der Zweck der nachahmenden Kunst sei ein Theil der Eudämonie; die Wirkungen im Zuschauer, d. h. objectiv gewisse Phantasieanschauungen, subjectiv gewisse Gemüthsbewegungen und als Vollendung das ästhetische Vergnügen, sind eben Theile der Glückseligkeit. Allein vorher war ja bewiesen, die Tragödie würde zu den nützlichen Künsten gehören, wenn ihr Zweck die Katharsis wäre (S. 138). Dies war Herrn Teichmüller so klar, dass er, gestützt darauf, die witzige Bemerkung machte, wir sähen, durch so „herrliche Männer, wie Lessing und Bernays veranlasst, die Frage hervortreten, ob denn die nachahmende Kunst zu der nützlichen gehöre.“ Da nun die Katharsis schliesslich ausdrücklich zu jenen Gemüthsbewegungen gerechnet wird, welche die eine Seite des Kunstzweckes bilden (S. 207), so wäre Herr Teichmüller selbst dahin gelangt, jene Frage zu bejahen. Werden daher die nützlichen Künste aus dem Gebiet der Kunst gestrichen, so fallen nun auch die nachahmenden fort, und es bleibt nichts übrig. Ist dies aristotelisch, so hätte Aristoteles nicht nur — wie man von Plato annimmt — die Kunst verachtet, sondern sogar ihr Dasein bestritten. Herr Teichmüller sagt in der Vorrede (S. VIII), „er habe eine Gliederung des Ganzen, wenn auch eine ungenügende“, verwirklicht und verlangt nicht, dass die Beurtheiler die aus der Sache nicht gerechtfertigten Ungleichheiten billigen sollen. Es bleibt uns daher die Aufgabe, zu prüfen, ob die von uns nachgewiesenen Ungleichheiten aus der Sache gerechtfertigt sind oder nicht, d. h. ob sie dem Aristoteles oder Herrn Teichmüller zur Last fallen.

Die Eintheilung der Künste in nützliche und nachahmende ist aus einer Aristotelischen Stelle gefolgert, nämlich aus Phys. Buch II, 8. Dort heisst es, dass „überhaupt die Kunst theils der Natur nachhilft, theils nachahmt“ (ὅλως ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται). Hierin kann allerdings eine Eintheilung liegen, aber näher liegt die Erklärung, dass jeder Kunst darin ein doppelter Zweck zugeschrieben wird. Und dass dies die Meinung des Aristoteles ist, scheint sich aus einer andern Stelle (Polit. VII. Schluss) klar zu ergeben, wo es heisst:

πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν, d. h. doch, jede Kunst (also auch die nachahmende) will das Mangelnde der Natur ergänzen. Allerdings scheint Herr Teichmüller stillschweigend anzunehmen, dass hier nur die nützliche Kunst gemeint ist (S. 90). Der Zusatz παιδεία und der Zusammenhang der Stelle weist doch aber wohl darauf hin, dass hier gerade an Künste gedacht wird, deren Zwecke Theile der Eudämonie sind und wozu Aristoteles bald darauf auch die Musik rechnet. Somit wäre es denn, wie Herr Teichmüller ursprünglich annahm, das Ziel aller Kunst, die menschliche Glückseligkeit hervorzubringen und zwar in der Wirklichkeit.

Aber dass nach Aristoteles auch alle Kunst nachahmt, lässt sich vielleicht aus der von Herrn Teichmüller seiner Eintheilung zu Grunde gelegten Stelle selbst schliessen. Die Nachahmung, von welcher dort die Rede ist, bezieht sich dem Zusammenhange nach nämlich gerade auf die sogenannten nützlichen Künste. Aristoteles will dort das teleologische Wirken der Natur durch die Analogie der Kunst beweisen und sein Argument ist folgendes: ein Haus und alle andern Kunstwerke entstehen auf dieselbe Art wie die Naturproducte; die Kunst setzt aber die Thätigkeit der Natur fort und ahmt sie dabei zugleich nach; wenn also die Kunst teleologisch wirkt, thut dies auch die Natur." Es ist hier mithin gar nicht von einer Nachahmung im Reiche des Scheines, sondern von einer „Nachahmung des schöpferischen Vorganges mit realen Kräften" die Rede. Diese allen Künsten eignende μίμησις nimmt Herr Teichmüller gleichfalls an, behauptet aber S. 103, dass in der angeführten Stelle der Physik nicht daran zu denken sei, obgleich er Seite 79 den Begriff aus dem Zusammenhange dieser Stelle erst nachweist. Mit unserer Erklärung stimmt auch Plato's Ansicht überein, auf welche Herr Teichmüller die des Aristoteles zurückführen will. Denn in der Republik (S. 597) werden die Werke der Kunst, die den Lebensbedürfnissen dient, als Nachahmungen der Natur, d. h. der in der Natur gegebenen Form, dargestellt. Was aber bei Plato Nachahmung der Form oder des Wesens ist, das ist bei Aristoteles Nachahmung der Zweckthätigkeit der Natur (vergl. Steinthal Gesch. d. Sprachw., S. 91). Sollte man nicht versuchen, dies als den allgemeinen Begriff der Aristotelischen μίμησις festzuhalten? Dann ordnete sie sich dem eigentlichen Zweck der Kunst, die Natur zu ergänzen, unter; denn derselbe kann nur erreicht werden, wenn man in das Verfahren der Natur eingeht, es also nachahmt.

Die Zweckthätigkeit der Natur wird zuerst zur Ergänzung derselben nachgeahmt, um die zum Leben nöthigen Bedingungen herzurichten. Dies geschieht durch die Künste, welche nach einer von Herrn Teichmüller (S. 95) angezogenen Stelle der Metaphysik πρὸς τἀναγκαῖα erfunden sind; sie liefern die Mittel der Eudämonie, die äusseren Güter. Hierzu gehören natürlich auch diejenigen, welche, wie die Turn- und Heilkunst die richtige Beschaffenheit

des Körpers direct bewirken. Wenn Plato von dieser Gattung der Kunst (Gesetze X. S. 889 C.) sagt, sie verbinde ihre Kraft mit der Natur (τῇ φύσει ἐκοίνωσαν τὴν αὐτῶν δύναμιν), so geht dies bloss auf die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse und hat mit der allgemeinen Bestimmung des Aristoteles (τὸ προςλεῖπον τῆς φύσεως ἀναπληροῦν) nichts zu thun; denn Herr Teichmüller, der die letztere damit zusammenstellt, hat wohl übersehen, dass Plato in jener Stelle nicht seine Ansicht ausspricht, sondern die materialistische Anschauung vorträgt.

Die nächste Stufe würden nun die Künste bilden, welche nicht mehr dem Leibe und der ernährenden Seele dienen, sondern der empfindenden Seele als solcher; sie ergänzen die Natur, indem sie die Wahrnehmungen der Sinne und dadurch die Phantasievorstellungen und Affecte vervollkommnen; die Phantasievorstellungen sind aber ὁμοιώματα, d. h. theilweise Nachahmungen einer bestimmten Form; die in ihrer Entstehung liegende Zweckthätigkeit der Natur wird also nachgeahmt, wenn man solche ὁμοιώματα objectivirt, d. h. also, wenn man die nachahmende Natur nachahmt. Daher werden die hierher gehörenden Künste schon von Plato mit Recht im engeren Sinne mimetische genannt, auch εἰδωλοποιικαί (Sophist. S. 266, B.) und auch Aristoteles sondert sie in der Poëtik als μιμήσεις schlechthin von den übrigen ab. Die Vervollkommnung der Natur besteht bei ihnen eben darin, dass durch sie der Phantasie Anschauungen zugeführt werden, worin das Schöne und Wahre geltend gemacht ist, wie dies Herr Teichmüller auch ausgeführt hat. Diese Künste sind allerdings diejenigen, von welchen bei Aristoteles zu Anfang der Metaphysik gesagt wird, sie seien πρὸς ἡδονήν und πρὸς διαγωγήν erfunden. Der Ausdruck bezeichnet den Genuss, welcher frei von den Bedürfnissen des Leibes ist; denn auch die Herstellung der Gesundheit dürfte mit einer Lustempfindung verknüpft sein.

So hätten wir denn ebenfalls die Gebiete der nützlichen und mimetischen Künste gesondert, aber beiden denselben scheinbar doppelten Zweck gegeben. Die Baukunst gehört ihrem Hauptzwecke nach zunächst zu den nützlichen, aber durch den κόσμος, welchen — wie Herr Teichmüller selbst (S. 128) erwähnt — Aristoteles für alle Bauwerke fordert, zu den mimetischen; denn dieser κόσμος bezweckt die schöne Gestaltung der geometrischen Anschauungen. Herr Teichmüller behauptet freilich — und er kann sich hierin auf die gangbare Auslegung der Poëtik berufen — Aristoteles sehe nur menschliche Handlungen als Object der künstlerischen Darstellung an. Allein um dies zu erklären, schreibt er doch wohl dem Erfinder der Logik einen Trugschluss zu.

„Die Kunst als Nachahmung der Natur hat im Reiche des Scheins denselben Zweck, wie die Natur in der Wirklichkeit."

„Der Zweck der ganzen Natur ist menschliches Handeln."

Wir lassen diese Prämissen als Aristotelisch gelten; aber nicht den Schluss: „Also stellt die Kunst nur menschliches Handeln dar."

Danach wäre ja die Kunst nicht Nachahmung der wirklichen Welt, sondern nur Nachahmung ihres Zweckes. Wenn Aristoteles in der Poëtik (Cap. 2) ohne weitern Zusatz sagt, die Nachahmenden ahmten Handelnde nach (ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας), so geht dies doch dem Zusammenhange nach nur auf die Künste, deren Material er kurz vorher angegeben hat, nämlich auf Tanz, Musik und Dichtkunst, und er zieht nur bei Besprechung der verschiedenen Stile die bildende Kunst zum Vergleich heran (ὥςπερ οἱ γραφεῖς) wie vorher bei der Besprechung des Materials (ὥςπερ γὰρ καὶ χρώμασι καὶ σχήμασι). Kurz darauf (Cap. 4) sagt er ja, dass man das natürlich Hässliche, wie Leichen oder widerwärtige Thiere, malerisch dargestellt, mit Genuss sehe. Er scheint also den mimetischen Künsten ein weiteres Gebiet einzuräumen, als Herr Teichmüller annimmt.

Allein unmöglich kann er diese Künste als die höchsten angesehen haben. Die Kunst vervollkommnet die Natur, indem sie auch den höheren Seelentheil veredelt, zunächst also die praktische Vernunft; hierbei ahmt sie die Zweckthätigkeit der Natur in Erzeugung von Handlungen nach. Dies ist die Erziehungskunst im weitesten Sinne, als Jugend- und Volkserziehung. (Pol. VII. Schl. S. 1337. a. 1.) Da die zweckmässige Leibesbeschaffenheit eine Bedingung vollkommenen Handelns ist, so stehen die nützlichen Künste im Dienst der Erziehung, insbesondere auch die Turnkunst. (Pol. VIII, 3 S. 1338. b.) Wie aber das Handeln von der Phantasie und den Affecten seinen ersten Impuls erhält, so muss die Erziehung die mimetischen Künste benutzen und beeinflussen. (Pol. VIII, 5 S. 1339. a.) Die höchsten derselben stellten schon Handelnde dar, insoweit die Handlung in die sinnliche Erscheinung tritt. Ebendahin gehört die Erziehung durch das Vorbild und durch Strafe. Da indess die Handlungen selbst von Natur durch Gewohnheit eine bestimmte Beschaffenheit erhalten, so ist die Gewöhnung die pädagogische Nachahmung der Natur zur Erzeugung der ethischen Tugenden. (Pol. VIII, 3 S. 1338. b. 4). Die von Herrn Teichmüller erst angenommene und dann geleugnete Staatskunst besteht wesentlich in dieser erzieherischen Thätigkeit, die von der Geburt bis zum Tode ausgeübt wird, und deren Zweck eben das sittlich-politische Leben ist. (Eth. Nicom. X, 10.) Die Kriegskunst und Oekonomik u. s. w. dienen ihr hierin, abgesehen davon, dass sie die äussere Basis des sittlichen Lebens schützen und erhalten.

Das sittlich-politische Leben ist nun die Grundlage des theoretischen. Die Darstellung der Theorie ist somit die höchste Kunst; sie vervollkommnet die Natur durch Erzeugung der dianoëtischen Tugend und ahmt ihre Zweckthätigkeit in der Hervorbringung des Denkens nach. Sowie alles Denken von Natur aus der Sinneswahrnehmung hervorgeht, so entspricht das Darstellungsmittel des Gedankens: die Sprache zunächst den Phantasievorstellungen, indem sie ihrem musikalischen Elemente nach ὁμοίωμα der Affecte und ihrer Bedeutung nach Symbol der

daraus hervorspringenden allgemeineren Vorstellungen νοημάτων ist. Daher ist sie das vollkommenste Medium der mimetischen Kunst (τὸ μιμητικώτατον Rhet. III, c. 1) und zwar um so mehr, als die Darstellung von Handlungen ohne Worte unklar bleibt. Das Handeln ist ja mit der Theorie auf das Innigste durchflochten, und so bedarf die Staatskunst also auch als Erziehung zur ethischen Tugend, um die Gewöhnung zum Guten zu leiten, ausser anderen Symbolen beständig der Worte; sie ermahnt, befiehlt, schreibt Gesetze vor. Deshalb ist die Rhetorik eine Hülfskunst der Politik.

Die Rhetorik wird aber zugleich als Abzweigung der Dialektik dargestellt. (Rhetor. I, 2. 1356 a. 25.) Diese ist nun die Kunst, aus dem Gebiete der δόξα zur ἐπιστήμη aufzusteigen, eine Nachahmung der natürlichen Entwickelung des wissenschaftlichen Denkens aus der Empirie (Top. I, 1) durch Induction. Die Wissenschaft selbst erhebt sich über das äussere Symbol der Sprache zur inneren Rede, die aber immer an die äussere und dadurch an deren ersten Ursprung in der Phantasie erinnert (*de anima* III, c. 7). Die innere Rede ist das Darstellungsmittel der apodeiktischen Kunst, welches diese wieder in Nachahmung und zur Vervollkommnung des natürlichen Denkens anwendet. Dadurch erhält diese Kunst die Herrschaft auch über die äussere Darstellung zur Belehrung anderer und indem sie die Theorie des Handelns und der Kunst erzeugt, überhaupt über diese ganzen Gebiete. Und da die Wissenschaft alle möglichen Symbole zum Ausdruck der inneren Rede zulässt, so entstehen eigene Zweige der nützlichen mimetischen Künste, welche hierfür arbeiten. Dahin gehört die Bereitung der wissenschaftlichen Instrumente, die Schreib- und Zeichnenkunst u. s. w.

Die Wissenschaft selbst aber wird sich in der Unterordnung alles Zeitlichen unter die ewigen Principien der letzteren immer klarer bewusst und schaut sie im unmittelbaren Denken, welches mit seinem Gegenstande eins ist (Phys. VII, 3). Wenn dies das höchste Handeln ist, so ist es auch die höchste Kunst, die mit der Natur vollkommen eins geworden ist, worin ohne Symbol Darstellung und Schauen zusammenfällt. Herr Teichmüller hat nachgewiesen, dass die Idee des Schönen bei Aristoteles für Handeln und Wissen bestimmend sei. Vielleicht dürfte es sich dabei immer um Darstellung des Guten in der Sphäre der Praxis und des Wissens handeln, also um die Kunst, denn diese ist mit dem Handeln zugleich stets so innig verwachsen, dass Aristoteles in der Darstellung der einzelnen Disciplinen sie nicht räumlich trennt (worauf die von Herrn Teichmüller [S. 5] erwähnte scheinbare Vernichtung der Termini beruht). Danach verhielte sich Schönes, Gutes und Wahres, wie die drei Sphären des Poietischen, Praktischen und Theoretischen. Da die Kunst die Eudämonie herstellt, die Praxis sie besitzt, so ist die Kunst zunächst die niedere Sphäre, indem ihr Zweck ausser ihr liegt; sie wird aber in das Handeln aufgenommen und somit in das Wissen. Durch die Aufnahme der

Kunst in die Handlung wird diese zur Selbstdarstellung; dies scheint die von Herrn Teichmüller vermisste Lebenskunst zu sein, worauf allein die bei Aristoteles so oft erwähnten schönen Handlungen zurückzuführen sind. Im νοῦς ist das vollkommene Gut zugleich vollkommene Schönheit und Wahrheit.

Wir glauben hiermit bewiesen zu haben, dass die Inconsequenzen des Systems, welches uns Herr Teichmüller vorgeführt hat, nicht dem Aristoteles zur Last fallen. Zu unserm Bedauern droht nun freilich das stattliche Werk in sich zusammenzubrechen; doch die richtige Tendenz bleibt und darum loben wir die Arbeit als wissenschaftliche That und hoffen, auch Herr Teichmüller wird uns Dank wissen, wenn es uns durch unsere Besprechung gelungen sein sollte, nicht nur die Wichtigkeit, sondern auch die Schwierigkeit der von ihm behandelten Probleme deutlich zu machen.

Ernst Bratuscheck.

Recensionen und Berichte.

Physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums. Von Julius Hamberger, Doctor der Philosophie und Theologie. Stuttgart 1869. Druck und Verlag von J. F. Steinkopf. S. 318. 8.

(Selbstanzeige.)

Die eigentliche Intention dieser Schrift geht dahin, die bisherigen Versuche auf dem Gebiet der Religionsphilosophie durch Hervorhebung eines fast durchweg unbeachtet gebliebenen Lehrmoments zu ergänzen und der Religionsphilosophie eben hiermit ihre eigentliche Vollendung zu ermöglichen. Von wirklicher Vollendung kann aber in Betreff der Religionsphilosophie, nach dem Dafürhalten des Verfassers, doch erst dann die Rede sein, wenn die Resultate derselben mit dem ganzen, unverkürzten Lehrgehalt der Bibel in voller Uebereinstimmung erscheinen, andererseits aber ebendieselben auch den Ansprüchen der menschlichen Vernunft durchgängig Genüge leisten.

Eben hierzu wird es nun vorerst nöthig sein, wie die Grundgedanken, auf welchen alle einzelnen Lehren der Bibel beruhen, so auch die Principien, in welchen alles Sein zumal seine Wurzel hat, ans Licht zu stellen. Letzteres hat sich die Philosophie angelegen sein lassen, und es waren auch diese Bemühungen nicht

selten von glücklichem Erfolge begleitet. Man wusste nicht nur über die Menge der einzelnen materiellen Dinge hinauszukommen, man blieb auch bei dem Gedanken der Materie, als einer uniformen Masse, nicht stehen; man erkannte es, dass die Materie, so gewiss sie als solche den Gegensatz der Form darstellt, nicht bereits schon irgend eine, wenn auch noch so allgemeine Form an sich tragen könne, dass sie vielmehr an und für sich aller und jeder Form noch ledig sein müsse, und hiemit sah sie sich denn hingeleitet auf die Natur, als die lebendige Quelle, aus welcher erst hervorgeht, was wir Materie, was wir materiell zu nennen pflegen.

Nicht minder machte man den Grund der Form ausfindig, in welche die Materie einzugehen hat und mittelst deren ebendiese erst zur Wirklichkeit, Wesenhaftigkeit gedeihet. Man gewahrte diesen Grund in der Welt der Ideen, die wiederum auch erst dadurch, dass sie in die Materie eingehen, zu ihrer Realisirung gelangen können. Wie aber die Natur ursprünglich als eine Einheit angesehen werden muss, so lässt sich auch nicht verkennen, dass die Fülle der Ideen gleichfalls aus einer Einheit, aus dem Geiste sich entfalte. So sah man sich denn zu zwei einander gegenüberstehenden Principien: Geist — und Natur geführt; für diese beiden aber, wenn sie in der That in einander eingehen, mit einander vermählt und ebenhiemit aus der blossen Potentialität zur Actualität erhoben werden sollen, bedarf es offenbar noch eines dritten Principes, und dieses konnte man nur in der Willensthätigkeit finden.

Bei dieser Dreiheit von Principien: Geist, Natur, Wille konnte man jedoch wiederum nicht stehen bleiben, theils schon darum nicht, weil der Vernunft unvertilglich das Verlangen, das Streben nach einer höchsten, allbefassenden Einheit eigen ist, theils auch darum nicht, weil die Willensthätigkeit nicht als solche gedacht werden kann, weil sie nothwendig eines Substrates bedarf, auf welcher sie beruht, von der sie ausgeht. Dieses Substrat der Willensthätigkeit und zugleich auch die Wurzel des Geistes und der Natur ist nun aber das Wesen selbst, die Person. Das Wesen selbst oder die Person vermag eine Willensthätigkeit und zwar eine freie, auf Wahl beruhende Willensthätigkeit ebenso gewiss zu üben, als zu ihr Geist und Natur als ihre Attribute gehören, und es ihr also an und für sich anheimgestellt sein musste, wie den Geist über die Natur zu erheben, so auch die Natur über den Geist die Herrschaft gewinnen zu lassen.

Wirklich besteht die absolute Persönlichkeit in ewiger Herrlichkeit; die Gewähr hierfür bietet sich uns dar in der Idee Gottes, welche uns aus der innersten Tiefe unseres Geistes und Gemüthes entgegenleuchtet, der wir uns also nur insofern zu entschlagen vermögen, als wir von unserm eigensten Wesen uns zu scheiden versuchen. Ebendiese Idee überraget aber auch uns selbst so ganz und gar, dass wir sie unmöglich selbst in uns gestaltet haben können, dass sie uns folglich nothwendig ge-

schenkt sein muss. Offenbar kann sie uns aber nur von demjenigen geschenkt sein, auf den sie selbst hinweist, und so beweiset denn die Idee Gottes unwidersprechlich das Dasein Gottes selbst.

Sofern man der Gottheit Geist und Natur wirklich zuschreibt, hat man indessen fast allgemein nur den Grund oder die Principien der Welt im Auge; ebenhiemit denkt man sich jedoch die Gottheit nicht als schlechthin vollkommen, nicht in unbedingter Herrlichkeit. Unbedingte Herrlichkeit ist ihr offenbar nur dann eigen, wenn sie in sich selbst alle Fülle besitzt, und nichts ausser sich bedarf, nicht also erst eine Welt hervorbringen muss, um ebenhiemit sich selbst irgendwie erst zu ergänzen. So kann denn die Gott inhärirende Idee zunächst nicht auf die von ihm zu erschaffende Welt sich beziehen; sie ist vielmehr an sich selbst die Vorzeichnung seiner eigenen ewigen Herrlichkeit. Ebenso hat man die Natur in Gott nicht zuvörderst als die materiale Grundlage der Welt, sondern vielmehr als das Mittel zur Verwirklichung, zur leiblichen Ausgestaltung des geistigen, idealen Lebens der Gottheit anzusehen.

Es leuchtet von selbst ein, dass nur unter dieser Voraussetzung der göttliche Wille innerhalb der Gottheit selbst eine freie Thätigkeit, und zwar in höchster, unendlicher Energie zu üben vermag. Der göttliche Wille erscheint ebenhiemit als der allmächtige Beherrscher der ewigen Natur, deren an und für sich finsteren Grund er mit dem Lichte der Idee durchdringt, so dass aus ihr die durchaus reine leibliche Abspiegelung seiner geistigen Herrlichkeit hervorgeht. Eben diese ewige Leiblichkeit Gottes ist unendlich erhaben über alles irdische Wesen; sie ist keine profane, sondern eine heilige Leiblichkeit, deren Begriff aber noch fast allgemein verkannt wird, obwohl ohne sie der Gedanke der göttlichen Allvollkommenkeit sich nimmermehr gewinnen lässt.

Zur Allvollkommenheit wird aber nicht bloss erfordert, dass in Gott Alles enthalten sei, was irgend zu seiner eigenen Herrlichkeit gehören mag, sondern auch ein ebenhierüber noch hinausgehender Reichthum ihm eigen sei, vermöge dessen er andern Wesen das Dasein zu schenken, eine zahllose Menge derselben aus sich hervorgehen lassen und mit der höchsten Fülle der Kraft sie auszustatten vermag. Ebendiese Wesen werden, so sehr sie sich immerhin von einander unterscheiden mögen, doch insgesammt das Gepräge der göttlichen Herrlichkeit an sich tragen sollen. Die Idee, welche Gott zu diesem Ende freithätig in sich gestaltet und die er in seinem Schaffen realisiren, verwirklichen will, begreift die höchste Schönheit und Vollkommenheit in sich, und es lässt sich auch nicht bezweifeln, dass Gott diese Idee ohne Abbruch zur Realisirung zu bringen vermöge. Dem Allvollkommnen kann weder in ihm selbst, noch in der Natur der Dinge, die ja wieder nur von ihm selbst herrührt, ein Hinderniss entgegen-

stehen, dass er seinen Willen, seine Absicht nicht in Ausführung zu setzen im Stande wäre.

Gleichwie also die göttliche Leiblichkeit der ihr zu Grunde liegenden Idee durchaus entspricht und demzufolge in dem reinsten, lautersten Glanze strahlet, so muss diess in seiner Art auch von allen den unzähligen Gebilden gelten, wie sie aus der Hand des allmächtigen, allvollkommenen Schöpfers hervorgegangen. Dieser an sich selbst durch und durch vernunftmässige Gedanke findet jedoch fast nirgends Anerkennung. Wie auf einem Axiom besteht man vielmehr auf der Annahme, dass Idee und Natur niemals zur vollen Uebereinstimmung mit einander zu gelangen vermögen; nur so viel will man allenfalls einräumen, dass beide im unendlichen Zeitprogress einander näher rücken; immer aber sollen sie noch ausser einander gehalten bleiben.

Wohl scheint die Erfahrung für diese Weltanschauung zu sprechen. Allenthalben finden wir uns von irdischer Materialität umgeben, aus welcher das Licht der Idee nur etwa in einzelnen Strahlen hervorbricht. Nirgends begegnet uns in der Welt reines, volles Leben, überall zeigt sich dasselbe gehemmt durch eine ihm gegenüberstehende Macht des Todes, und diesem werden am Ende alle ihre Gebilde zum Raube, wobei uns nun eben die Hoffnung trösten soll, dass sie aus ihrem Grabe in immer besserer und besserer Gestalt wieder hervorgehen werden. Dieser irrationale Zustand der Welt kann seinen Grund offenbar nicht in Gott haben, den wir uns nur als den Allvollkommenen denken können; es hat auch dieser irrationale Zustand nicht von Anbeginn stattgefunden, und so kann er denn durch nichts Anderes, als nur durch eine verkehrte Willensthätigkeit der zur Freiheit berufenen Geschöpfe herbeigeführt worden sein.

Es soll aber auch, der Bibel zufolge, diese Irrationalität im Wesen der Welt sowie im Willen der Geschöpfe nicht fort und fort bestehen. Es wird uns in den heiligen Büchern die Aussicht eröffnet auf die Erlösung, auf die Ueberwindung, Tilgung der Sünde, als der alleinigen Wurzel alles Elends, wodurch sich die Geschöpfe jetzt noch bedrängt fühlen, auf die dereinstige Verklärung des ganzen Alls der Dinge, auf seine Wiederaufnahme in die ewige Herrlichkeit. Dieser grosse Gedanke, in welchem sich alle einzelnen Lehren und Thatsachen der Offenbarung als in ihrem wahren Mittelpunkte vereinigen, trägt unstreitig den Charakter der reinsten Rationalität an sich, und so musste er denn auch von jeher auf Geist und Gemüth die höchste Anziehungskraft ausüben, und war man immerdar bemüht, ihn so gut als möglich sich anzueignen.

In Folge der Vernachlässigung aber des Begriffes jener höheren Leiblichkeit, in welcher die göttliche Idee zu voller Realisirung gelangt, konnte es nicht gelingen, die biblische Lehre in ihrer durchgängigen Folgerichtigkeit, sie selbst als die eigent-

lich, ja einzig und allein vernunftmässige nachzuweisen, und also ihre durchaus freie und freudige Anerkennung möglich zu machen. In dieser Beziehung bedarf die Philosophie und die Theologie oder, wenn man lieber will, die speculative Dogmatik sicherlich einer Ergänzung und Verbesserung.

Beim eifrigen Studium der Werke eines Jakob Böhme, eines Franz Baader, eines Oetinger und anderer trefflicher Forscher*) trat dem Verfasser des hier vorliegenden Buches, bereits vor mehr als dreissig Jahren, die grosse Bedeutung des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit klar vor die Seele, und seitdem liess er es sich stets angelegen sein, diesen Gedanken einer ernstlichern Beachtung und Würdigung dringend zu empfehlen. Es geschah dies in der Schrift „Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte“, München 1839, bei Fleischmann, dann in der systematischen Darstellung der „Lehre Jakob Böhme's“, ebendaselbst 1844, bei Cotta, ferner in den Erläuterungen zu „Oetinger's Selbstbiographie“, Stuttgart bei Liesching 1845, in der neuen Ausgabe von Oetinger's „biblischem Wörterbuch“, Stuttgart bei J. F. Steinkopf 1849, in der Uebersetzung und Erläuterung von Oetinger's „*Theologia ex idea vitae deducta*“, ebendas. 1852, in den „Stimmen der Mystik und Theosophie“, zwei Bände, ebendas. 1857, in den „Cardinalpunkten der Franz Baader'schen Philosophie“, ebendas. 1856, in den „Fundamentalbegriffen von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie“, ebendas. 1858, auch in „Christenthum und moderne Cultur“, ebendas. 1868. Zudem wollte aber der Verfasser die ganze Lehre von der himmlischen Leiblichkeit noch in einer eigenen Schrift zur Darstellung bringen, und so entstand denn die hier vorliegende „*Physica sacra*“, welche in den drei Haupttheilen, aus denen sie besteht, jenen Begriff theils historisch, theils philosophisch, theils dogmatisch beleuchtet.

Der erste Haupttheil enthält, weil es zu einer eigentlichen Geschichte dieses Lehrmomentes an den erforderlichen Vorarbeiten überall noch mangelt, blosse „Andeutungen zur Geschichte und Kritik eben dieses Begriffes“; doch werden diese Andeutungen wohl ausreichen, in das Wesen desselben gleichsam unvermerkt einzuführen, während die beigegebenen kritischen Bemerkungen seine reine, richtige Auffassung sichern sollen. Von den fünf Abschnitten, in welche dieser erste Haupttheil zerfällt, hat I. „Die Ahnung der himmlischen Leiblichkeit bei den heidnischen Völkern und bei den Kindern Israel“ zum Gegenstande; II. ist überschrieben: „Der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit im Lichte des Christenthums und die Ausprägung des Begriffes derselben bei den Kirchenvätern und bei den Scholastikern; III. „Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit im Reformationszeitalter“; IV. „Der Verlust dieses Begriffes und die Wiederherstellung des-

*) Und der „alles zermalmende“ Kant? A. d. R.

selben"; V. „Eben dieser Begriff bei den Philosophen und Theologen der Jetztzeit".

Der zweite Haupttheil bietet die „philosophische Beleuchtung" des mehrgenannten Begriffes. Zuvörderst wird hier die irdische Leiblichkeit einer eingehenden Kritik unterworfen und die wesentliche Irrationalität nachgewiesen, die derselben nicht bloss in ihrer gegenwärtigen Gestalt eigen ist, mit welcher sie vielmehr in jeder andern, wenn auch noch so hoch gesteigerten, nur nicht über sie selbst hinausgehenden Form behaftet sein muss. Es wird hierauf das Wesen und die Eigenthümlichkeit der himmlischen Leiblichkeit im Gegensatz zu jener der irdischen Gebilde erörtert und die eigentliche Genesis der erstern zu enthüllen unternommen. Dann folgt die Zurückweisung der angeblichen Irrationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit, und schliesslich wird die Realität eben dieses Begriffes theils indirect aus der Irrationalität der irdischen Leiblichkeit, theils direct auf dem Wege der Analogie, hierauf historisch und endlich rational aus der Idee der göttlichen Allvollkommenheit dargethan. So gliedert sich denn dieser zweite Haupttheil in die vier besondern Abtheilungen: „I. Die Irrationalität in den Gebilden der irdischen Welt; II. Die Eigenthümlichkeit der himmlischen Leiblichkeit und ihr Unterschied von den irdischen Gebilden; III. Die vermeintliche Irrationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit; IV. Die Realität eben dieses Begriffes."

Der dritte Haupttheil endlich begreift unter dem allgemeinen Titel: „Die Hauptmomente der Theologie im Lichte des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit", fünfzehn Abschnitte unter den nachstehenden Ueberschriften in sich: „I. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit in der Lehre von der Herrlichkeit Gottes; II. Der Nachweis der göttlichen Freiheit aus den Elementen eben dieses Begriffes; III. Der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit als die nothwendige Voraussetzung der Dreipersönlichkeit Gottes; IV. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit in der Lehre von der Schöpfung und vom Weltsystem; V. Die Stellung des Menschen im Weltsystem und die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes; VI. Die Frage nach der Ausdehnung der Welt in Zeit und Raum; VII. Die Resultate der neuern Astronomie im Lichte des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit und der wahre Sinn des zweiten Verses der Bibel; VIII. Die ursprüngliche Herrlichkeit des Menschen; IX. Die Auflösung der Antinomien in der Lehre von der Versöhnung Gottes mit der Welt; X. Die irdische Welt als Vorbedingung des Erlösungswerkes und die Präexistenz des Gottmenschen; XI. Die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden und die Vollführung des Werkes der Erlösung; XII. Die Verherrlichung des Erlösers, unsere Theilnahme an seiner Herrlichkeit in Kraft der Mittel des Heils, und unsere sittliche Aufgabe; XIII. Der Grund und der Endzweck der göttlichen Strafen und die Suspension des Weltgerichtes; XIV. Das Leben nach dem

Tode und die Auferstehung, dann der Eintritt des Weltgerichts in Folge der Verklärung des Alls der Dinge; XV. Die Frage wegen der Endlosigkeit der Höllenstrafen und die ewige Seligkeit."

Dr. Julius Hamberger.

Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland. Von Adolf Lasson. Berlin 1868. Verlag von Wilhelm Hertz.

Der Verf. dieses geistreichen Buches ist durch sein Suchen nach den Quellen der Systeme Fichtes, Schellings und Hegels auf die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts zurückgeführt und durch Meister Eckhart gefesselt worden; eine gewisse geistige Verwandtschaft zog ihn zu ihm hin. (Vorr. III.) Eckhart erscheint ihm als ein rechtes Spiegelbild deutscher Eigenthümlichkeit (ibid.). Diese Mittheilungen sind für die Würdigung des vorliegenden Buches werthvoll. Ich selber bin den Quellen der deutschen Speculation nachgehend auf Nikolaus Taurellus aus Mümpelgard, den von Leibniz bewunderten „Scaliger der Deutschen" gekommen. Ich habe darum auch in der Vorrede zu meiner Monographie über Taurellus dagegen protestirt, dass Joseph Bach Meister Eckhart als den „Vater der deutschen Speculation" bezeichnet hat. Lasson hat mit Grund „religiöse Speculation" gesagt und dadurch angedeutet, dass der Mystiker nicht in die Reihe derjenigen Denker gehört, welche den objectiven Rationalismus ohne irgend welche positive Voraussetzung ausbilden wollen. Da Nikolaus Taurellus in kerndeutschem Geist mit aller Energie gegen den Panlogicismus und Monismus kämpft, während Meister Eckhart, wie Lasson trefflich ausführt, sich dem Monismus zuwendet, so ist es fraglich, welcher von beiden das „rechte Spiegelbild deutscher Eigenthümlichkeit" ist. Die religiöse Speculation auf Grund und Boden der panlogicistischen römischen Kirche musste folgerichtig monistisch werden, man mochte an Paulus oder an das Logos-Evangelium anknüpfen; aber die Nothwendigkeit dieser Anknüpfung musste auch protestantischerseits eine monistische Religionsphilosophie erzeugen. Wo immer die Lehre von einer Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes die Voraussetzung der religiösen Speculation gewesen ist, ist diese letztere auf Eine Substanz mit Modificationen hinausgekommen und musste folgerichtig, weil die Besonderung Verneinung ist, ethisch auf die Verneinung dieser Verneinung, also auf die „Vergottung" des Menschen hinarbeiten. Aber auch die antike Speculation bot Anknüpfungspunkte für den Monismus, selbst Aristoteles. Indem er den „thätigen Nus" von aussen in den Menschen kommen lässt und ihn als das Göttliche bestimmt, war die Versuchung mächtig genug, denselben als eine Weise des voraussetzungslosen Nus zu fassen und hatte man so eine Substanz mit Weisen, so hinderte nichts mehr, die Unruhe Heraklits in diese

Substanz zu legen, sie als das reine Sein, das gleich Nichts ist, zu fassen, und die Welt aus ihm auf dem Wege der Modification abzuleiten, was selbst Thomas von Aquin thut, indem er Levation mit Emanation identificirt. Nimmt man hierzu noch die christliche Lehre von der Incarnation, so begreift man die Herrschaft des Monismus auf dem Gebiete der Mystik und christlich religiösen Speculation. Es begreift sich aber auch zugleich, wie Hegel nach dem Vorgange des Thomas von Aquin Aristoteles und Kirchenlehre in Ein System bringen konnte, wobei ihm selbstverständlich die Mystik treffliche Dienste geleistet hat. Die Reaction aber, welche gegen den Panlogicismus und Monismus vor Allem von den Deutschen ausgeübt worden ist, angefangen von den *Alpes caesae* des Taurellus (gegen Andreas *Caesalpinus*) bis auf die jüngsten Arbeiten der Herbart'schen Philosophie, macht uns mehr als zweifelhaft, ob die mehr oder weniger phantastischen Geister Spiegelbilder deutscher Eigenthümlichkeit seien. Für die Speculation der Deutschen ist bezeichnend, dass Schelling, nachdem er lange das Identitätsprincip einseitig festgehalten hatte, die Wendung über Fichte zurück zu Kant und Aristoteles mit seinem Satze des Widerspruchs genommen hat, um aus dem Monismus, der seinen Geist offenbar nicht befriedigte, zum Monotheismus zu kommen, welcher das Ergebniss des reinen voraussetzungslosen objectiven Rationalismus ist. Diese Wendung hängt mit dem intensiven Erfassen der psychologischen Idee zusammen — Person sucht Person. Wird die psychologische Idee durch Einfluss platonischer Hypothesen oder christlich dogmatischer Bestimmungen dahin gefasst, dass der Geist ethisch und theoretisch leidend ist, so ist die Versuchung stark, dieses Leiden aus der Determination des Ersten abzuleiten und man wird mit logischer Nothwendigkeit zu der Fassung der theologischen Idee getrieben, welche die Mystik charakterisirt. Dieser Fassung entspricht dann die Ethik, welche in der Verneinung der Determination, welche Verneinung ist, gipfelt. Da aber diese religiöse Speculation beeinflusst wird einerseits von den Ergebnissen der alten Philosophie, andererseits von den semitisch-christlichen Lehren, welche beide die Transcendenz Gottes festhalten wollen, so haben wir den seltsamen Versuch vor uns, die Transcendenz und Immanenz, den Theismus und Monismus in eine höhere Einheit zu bringen. So wollte auch Schelling den Monotheismus auf Grund des Pantheismus gewinnen. Das schwierigste Problem für diese religiöse Speculation ist natürlich die Ableitung der Welt aus dem Ersten, die Schöpfung. Auch Meister Eckhart kommt ins Gedränge. Einerseits soll das Erste über allem Process, hinter der Dreieinigkeit, stehen, andererseits aber ist „der ewige Process in Gott die Ursache der Creaturen.“ Um diesen Widerspruch zu heben, muss man einen Mittler haben und dieser ist dann das Wort. „Gott spricht nur im Wort, seinem Sohn, aber in diesem spricht er alle Creaturen ohne Anfang und ohne Ende.“ Dieses Sprechen ist Emanation und das Hervorgehen der Creaturen aus

dem Sohn ist auch Emanation. „Das ist die ewige Emanation, der Sohn vom Vater, in welchem alle Dinge emaniren.“ Da nun der Sohn dem Vater „wesensgleich“ also identisch mit ihm ist, die besonderen Creaturen aber durch Emanation, also Determination, aus dem Sohne hervorgehen, so ist der Sohn und somit der Vater, also das Erste überhaupt die Substanz mit Modification, also das Allgemeine mit ewigem Process. Dieses Allgemeine ist daher vor der Besonderung das reine Sein, welches gleich Nichts ist. „Die Welt ist ewig und im Begriffe Gottes mitgesetzt. Ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott; er war, was er war.“ Nicht bloss das Dasein, sondern auch das Selbstbewusstsein Gottes ist durch die Determination bedingt. „Gott könnte sich nimmer erkennen, ohne alle Creaturen mit zu erkennen.“ Wie nach solchen Bestimmungen philosophisch auf Grund der Denkgesetze die Transcendenz Gottes noch festgehalten werden kann, ist philosophisch nicht einzusehen. Offenbar ist dieser Gott nur die logische Voraussetzung der Welt, das Allgemeine, das erst in den Besonderheiten seine Wirklichkeit und Wahrheit hat. Da aber das Absolute keine Determination haben darf, wenn es transcendent bleiben soll, so erweist sich dieser Erste in den Besonderheiten als ein leidendes Wesen, weiss sich als solches und muss sich daher als Besonderheit in den wissenden Besonderheiten verneinen — der Mensch muss in Gott zurückkehren — das heisst in das Allgemeine. So hatte auch schon Anaximander philosophirt. Der christliche Mystiker ist durch die platonisch-christliche Lehre von einem „wesensgleichen“ Logos eingenommen und gefangen, hieraus ist seine ganze Speculation zu begreifen. Die Lehre von einem „wesensgleichen“ Logos ist falsch, aber es scheint durch sie die Wahrheit durch. Welche Wahrheit? Dass nämlich die Welt der Besonderheiten nicht aus dem Ersten durch Determination entstanden ist, sondern aus einem Andern, welches das Erste zur Voraussetzung hat. Dieses Andere ist nicht die absolute, sondern die relative Bejahung des Ersten, es ist das Allgemeine, welches nur in den Besonderheiten seine Wirklichkeit hat. Dieser Logos ist nicht homousios sondern homoiusios dem Ersten — er ist das nichtgöttliche aber gottähnliche Weltprincip, die Substanz mit Modification, also mit Process; durch den sie sich aus der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit umsetzt und in den höchsten Besonderheiten als das weiss, was sie ist, nämlich nicht als das schlechthin thätige, aber auch nicht als das schlechthin leidende Sein, sondern als das leidend-thätige Sein, welches das schlechthin thätige zur ontologischen Voraussetzung hat, daher auch teleologisch festhalten muss. Dieser Logos strebt seinem Wesen entsprechend nicht die Wesensgleichheit mit Gott — die Vergottung — sondern die Wesensähnlichkeit mit Gott an. Da nun Gott einerseits die schlechthinnige Selbstständigkeit, andererseits der Logos das Allgemeine ist, welches nur in den Besonderheiten seine Wirklichkeit haben kann, wird die selbständigste Besonderheit nicht verneint, sondern bejaht wer-

den müssen, soll die Gottähnlichkeit erzielt werden. Auf dem Grunde der persönlichen Freiheit und durch deren reine Thätigkeit, die selbstverständlich nicht in der theoretischen und praktischen Verneinung der Persönlichkeit bestehen kann, müssen die Ideen der Einheit aller vernunftbegabten Besonderheiten des Allgemeinen und der Einheit mit dem Ersten verwirklicht werden. Durch die Bestimmung der Wesensgleichheit des Logos mit Gott muss der Mystiker die Idee der Persönlichkeit verkennen und kann er die kosmologische Idee nicht finden, daher seine Flucht vor dem eigenen Ich und vor der Welt in die Gottheit, seine Transcendirung des discursiven und logischen Denkens — die Ekstase. Wie der Ausgang, so der Rückgang. Durch die Gnadenwirkung wird das Individuum verwandelt in den Sohn Gottes und schliesslich in Gott selber und in ihm begraben. Das Princip der Individuation muss schlechthin verneint werden. „Scheidet Euch von allem Nicht, denn das Nicht ist die Ursache des Unterschiedes.“ „Wollt Ihr selig sein, so müsst Ihr ein einiger Sohn Gottes, nicht viele Söhne sein.“ Nach diesem Princip der Identität versenkt sich die Seele in den Grund der Gottheit, welcher das reine Sein, gleich Nichts ist. Der philosophische Erklärungsgrund für die Lehre der Mystiker liegt erkenntnisstheoretisch in der Verabsolutirung des Princips der Identität, mit welchem aber, um die Welt abzuleiten, das Princip des Widerspruchs und zwar im Ersten verbunden worden ist, wodurch das Erste nothwendig die Substanz mit Modification, also ein leidendes Wesen wird. Die uns vorliegende Schrift Lassons über Eckhart ist durch ihre Klarheit und Ausführlichkeit für das Verständniss der christlichen Mystik sehr werthvoll, obgleich der kritische Bestandtheil derselben weniger befriedigt und dieses kommt daher, weil Lasson die christlichen Fundamentaldogmen von Dreieinigkeit und Incarnation, welche die religiöse Speculation der Mystiker so stark beeinflussen, einer philosophischen Kritik zu unterziehen unterlassen hat, wofür der Grund wahrscheinlich in der Verwandtschaft der Geister und hierfür der Grund in dem tiefgewurzelten Bedürfniss mancher Deutschen zu suchen ist, die Philosophie mit dem Kirchenglauben und der Bibel in Harmonie zu bringen.

Schmid aus Schwarzenberg.

Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft. Einladungsschrift zum Amtsantritt der ordentlichen Professur der Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, am 9. Januar 1869 von Jürgen Bona Meyer, Dr. der Philosophie. Bonn, bei Adolph Marcus 1869.

Diese Schrift hat sich die Aufgabe gestellt zu prüfen „ob Kant in der That eine so geringe Meinung von der Psychologie als Wissenschaft hatte, wie vielfach angenommen wird, und was

wir in dem einen oder andern Falle von Kant's Ansicht zu halten haben.“ In der Vorrede wird sie als Theil einer grössern Arbeit bezeichnet, welche die von Fries und Anderen vertretene Ansicht von dem psychologischen Grundcharakter der Kant'schen Philosophie zum Gegenstande hat und die doppelte Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, in der Philosophie wieder an Kant anzuknüpfen und den Fortschritt von dem festen Boden einer gründlichen Psychologie aus zu suchen, begründen soll. Von dieser grösseren Arbeit ist die vorliegende geeignet die besten Erwartungen zu erwecken; sie bringt entschieden werthvolle Resultate in einer Darstellung, die durch Genauigkeit, Ordnung und sprachliche Sorgfalt erfreut.

Nach der Darstellung von Kants Kritik der rationalen und seiner einerseits sehr geringschätzigen andererseits anspornenden Urtheile über den wissenschaftlichen Werth der empirischen Psychologie wendet sich der Verfasser im 2. Abschnitte, „Prüfung der Kant'schen Darstellung und Kritik der rationalen Psychologie“, zunächst zu der Frage nach dem Recht, welches Kant zu seiner Darstellung der rationalen Psychologie gehabt habe. Er giebt Herbart, an dessen Metakritik er durchweg anknüpft, Recht darin, dass die Beweisführungen Leibnitzens, Wolff's und Baumgarten's einen andern Charakter als die von Kant entwickelte haben, und findet, dass Kant seine Vorstellung von der rationalen Psychologie insbesondere aus der Lectüre von folgenden drei Werken werde gebildet haben: Die „Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele etc.“ seines Lehrers Knutzen, Reimarus' „die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ und Mendelssohn's Phädon. Aber er schützt auch Kant gegen den Tadel, sich bei seiner Kritik an die Ausläufer der Wolff'schen Philosophie anstatt an Wolff selbst oder an Leibnitz gehalten zu haben. Denn nur der Form nach habe Wolff's Deduction ein anderes Gepräge als die Beweisführung der genannten Männer; den Kern der Sache bilde auch in seinem Beweis der Vernunftschluss aus der Einheit des Bewusstseins auf die substantiell einfache, einheitliche Wesenheit der Seele. Nur scheinbar werde zuerst der Beweis geführt, dass überhaupt einfache Substanzen angenommen werden müssten, und werde dann die Seele unter diesen Substanzbegriff subsumirt. „Kant, heisst es, that wohl daran, der Beweisführung der rationalen Psychologie zu ihrem klarsten Ausdruck zu verhelfen.“

Herbart behauptet ferner, Kant habe mit Unrecht die Schuld des Irrthums der rationalen Psychologie auf den dargestellten Paralogismus geschoben, dessen sich in Wahrheit keiner der bessern Denker schuldig gemacht habe, dessen sich überhaupt Niemand schuldig mache. Der Verfasser bestreitet dieses, giebt aber zu, dass Kant den Paralogismen der rationalen Psychologie nicht die richtige Form gegeben habe. Die von Kant angegebenen Paralogismen seien gar keine Paralogismen (nach Kants eigener Erklärung des Paralogismus), sondern nur Vernunftschlüsse mit in-

haltlich falschen oder wenigstens unerwiesenen Obersätzen. Materiell sei indessen der Trugschluss der rationalen Psychologie von Kant richtig nachgewiesen. Auch die Art, wie Herbart die betreffende Schlussfolgerung darstelle, verhülle den Trugschluss nur geschickt, beseitige ihn aber nicht.

Der dritte Theil des zweiten Abschnittes beleuchtet den Vorwurf Herbarts gegen Kant's Kritik, dass derselben eine missverständliche Auffassung des Ichs zum Grunde liege. Während Kant (nach Herbart's Ausdruck) behauptet, dass die Einheit des Bewusstseins die Bedingung sei, unter welcher allein das Mannichfaltige einer gegebenen Anschauung sich in dem Begriff eines Objects vereinigen könne, und dass das Ich eine rein intellectuelle Vorstellung sei, erklärt Herbart den Begriff des Ich für ein täuschendes Erzeugniss unseres Denkens. Die Zusammenfassung der Objecte in einem Vorstellen, lehrt er, sei nicht der bewusste Akt unseres Denkens, sondern die unmittelbare Folge der Wesenseinheit unserer Seele. Das aus der Durchdringung der Vorstellungen sich entwickelnde Ich erscheine jederzeit nur als der einigende Mittelpunkt der jeweiligen Vorstellungscomplexe, welche gerade in unserem Bewusstsein stehen. Der Verf. stimmt Trendelenburgs Kritik der Herbart'schen Lehre zu, findet aber, dass Herbart's scharfsinnige wenngleich spitzfindige Betrachtungen des Ichbegriffs einer noch eingehenderen Widerlegung bedürfen. Er selbst will diese Widerlegung mit der Rechtfertigung Kant's verbinden. Er vertritt die Lehre Kant's von einem apriorischen Elemente des Selbstbewusstseins (der synthetischen Einheit der Apperception) auf's trefflichste gegen Herbart und zeigt, dass mit dessen Verkennung dieser Lehre der Grundirrthum seiner Psychologie zusammenhängt. Die Darlegung der betreffenden Lehre Kant's befriedigt mich indessen weniger als die übrigen Theile der Schrift. Kant's Ansichten über die Natur des Ich-Bewusstseins, insbesondere dessen Verhältniss zum innern Sinn (die Identität des anschauenden und denkenden Subjectes) sind keineswegs so „einfach" und „klar", wie der Verf. behauptet. Eine freiere Reproduction und Erläuterung derselben wäre daher dem Verfahren des Verf., der fast ausschliesslich Kant selbst reden lässt, vorzuziehen gewesen und würde gewiss vielen Lesern willkommen gewesen sein. Auch der Ansicht, dass „der angebliche Widerspruch des Selbstbewusstseins, insofern er Subject und Object zugleich ist", durch Kant hinreichend erläutert sei, kann ich nicht zustimmen.

Kants Unterscheidung der rationalen Psychologie als Doctrin und als Disciplin und seine Empfehlung des regulativen Gebrauchs der psychologischen Idee führt den Verf. zum dritten Abschnitt seiner Untersuchung: „Prüfung der Kant'schen Ansicht über die empirische Psychologie." Er findet in jener Unterscheidung einen richtigen Gedanken, den er folgendermassen ausdrückt: „Es giebt zwar kein Wissen vom Wesen der Seele, aber wohl eine Hypothese von demselben, welche am besten im Stande ist, die vor-

liegenden Thatsachen der Erscheinung der Seele, somit die Thatsachen der empirischen Psychologie zu erklären. In diesem Falle dürfte aber die rationale Psychologie von der empirischen nicht geschieden werden, sondern müsste als Ergänzung dieser mit ihr zusammen die Psychologie als Wissenschaft begründen helfen." „Beachten wir, heisst es weiter, dieses angedeutete Verhältniss der rationalen zur empirischen Psychologie, so gewinnen Kants abfällige Urtheile über die Psychologie als Wissenschaft einen anderen Sinn. Stehen jene beiden zu einander, wie Theorie und Empirie, so versteht sich, dass weder die eine noch die andere für sich eine Wissenschaft bilden kann. Die Loslösung der erklärenden Hypothese von dem Wahrnehmen der Thatsachen kann dann selbstverständlich auf beiden Seiten zu Nichts führen. Eine Wissenschaft kann aber nur durch die Verbindung beider zu Stande kommen."

Um Kant's absprechende Urtheile vor jedem Missverständnisse zu schützen, müssen wir uns nach dem Verf. noch vergegenwärtigen, welche Anforderungen Kant an die höchste Gewissheit des Wissens stellt. Die Einschränkung, deren jene Urtheile bedürfen, erhelle am besten durch die nähere Betrachtung seiner Gründe. Ein erster Grund sei wohl in dem damaligen Zustande der empirischen Psychologie zu suchen, welche sich auf die Ansammlung reichen Stoffes ohne durchgreifende Grundanschauung, ohne durchgebildete Theorie beschränkte. Dazu sei zweitens die klare Erkenntniss der unleugbar vorhandenen Unzulänglichkeit und Schwierigkeit psychologischer Beobachtung gekommen.

Auf seine Ansicht zurückkommend, dass nur durch die Vereinigung einer systematisch gegliederten Ordnung wohl begründeter Thatsachen mit einer dieser angemessenen theoretischen Erklärung die Psychologie zum Range einer Wissenschaft zu erhöhen sei, schliesst der Verf. mit den Worten: „Wer dazu beiträgt, sie zu schaffen, handelt nicht wider Kant, sondern im Sinne Kant's."

Vergleicht man dieses Resultat mit den Worten der Einleitung, dass der Fortschritt der Psychologie von dem festen Boden einer gründlichen Psychologie aus zu suchen sei, so scheinen sich die Aussichten der Philosophie in bedenklicher Weise zu verengen. Ist dieser feste Boden der der Hypothese und soll also die ganze Philosophie auf einer Hypothese beruhen? Das wäre entschieden nicht „im Sinne Kant's". So möchte es indessen auch der Herr Verf. nicht gemeint haben. Um den Eintritt in die systematische Philosophie zu gewinnen, bedarf es nicht einer allseitig ausgebildeten Psychologie, welche vielmehr selbst erst durch die Philosophie zu Stande kommen kann, sondern nur einer psychologischen Untersuchung, deren Richtung durch das metaphysische Interesse bestimmt ist, die demgemäss alle Seelenthätigkeit nur in Beziehung auf den Erkenntnissprocess betrachtet und in die Frage nach dem letzten Ziele, das dem Erkennen durch seine innere Natur vorgeschrieben ist, ausläuft. Eine solche Untersuchung aber bedarf meines Erachtens keiner Hypothese über das Wesen der Seele; sie

braucht nicht über die Thatsachen des Selbstbewusstseins hinauszugehen.

Die Resultate einer auf diese Weise eingeleiteten Revision der Kant'schen Philosophie werden auch für die Behandlungsweise der Psychologie entscheidend sein. Ich hoffe von ihnen, dass sie uns in eine günstigere Lage setzen, als die von Herrn Meyer angenommene. Vielleicht zeigt sich doch noch die Möglichkeit einer Metaphysik, die zwar nicht das Ding an sich in seinem concreten Dasein ergreift, aber an der Kategorie der Dingheit, unter welche auch das Ding an sich befasst wird, ja ohne welche dieser Begriff inhaltslos sein würde, eine nicht bloss logische, sondern reale Erkenntniss gewinnt und vermöge dieser Erkenntniss eine sicherere Deutung der psychischen Thatsachen, als sie an der Hand einer Hypothese möglich ist, gestattet.

Wir bringen weiterhin eine Mittheilung über zwei akademische Reden, deren eine vom Verfasser der vorliegenden Schrift gehalten ist, deren andere sich mit derselben in der Ansicht von den Schranken der Erkenntniss berührt. Man erlaube uns, diesen beiden gewichtigen Stimmen gegenüber hier einige Sätze aufzustellen, von denen wir glauben, dass sie dem Nachdenken über das Thema „Schranken der Erkenntniss" zu Anhaltspunkten dienen können und es in eine etwas andere als die von jenen eingeschlagene Richtung zu leiten geeignet sind.

1. Die philosophische Erkenntnisslehre betrachtet den menschlichen Erkenntnissprocess in seiner denkbar höchsten Vollkommenheit. Unter Schranken der Erkenntniss versteht sie demnach nur solche, welche sich aus dem Wesen des Menschen, nicht aber aus der Zufälligkeit der Erscheinung desselben in bestimmten Individuen unter bestimmten Verhältnissen, ergeben. Diese Schranken können nun zweierlei Art sein; indem sie entweder aus der Unzulänglichkeit der Mittel, auf welche das menschliche Erkennen seiner Natur nach angewiesen ist, oder aus einer der Erkenntnissthätigkeit selbst wesentlich eigenen Unvollkommenheit stammen.

2. Das Erkennen ist entweder Wahrnehmung (äussere oder innere) oder Erforschung des Wahrgenommenen. Aller Inhalt der Erkenntniss (alles Gegenständliche in derselben) stammt aus der Wahrnehmung und der Fortschritt betrifft nur die Form, d. h. die Art und Weise des Wissens von dem Inhalte. Die Wahrnehmung nun ist an sich unbeschränkt, denn sie ist unmittelbar im Besitze ihres Gegenstandes und dieses einfache Verhältniss zwischen Erkennen und Gegenstand ist keiner Einschränkung fähig. In ihrer Beziehung zum Denken aber kann die Wahrnehmung eine beschränkte sein, wenn sie nämlich dem Denken Aufgaben stellt, zu deren Lösung sie die Mittel verweigert. Das Erkennen überhaupt ist alsdann in der Richtung dieser Aufgaben in Folge der Unzulänglichkeit seiner Mittel beschränkt. So sind die Vergangenheit und die Zukunft nur innerhalb gewisser Grenzen, jenseits

deren sie sich ins Unendliche ausdehnen, der menschlichen Erkenntniss zugänglich. In gleicher Weise verhält es sich mit dem räumlichen Dasein, das des Fernrohrs wie des Mikroskopes spottet.

3. Aus dem Verhältnisse des Denkens zur Wahrnehmung scheint sich, auch abgesehen von der möglichen Unzulänglichkeit des Wahrnehmens, eine Schranke der Erkenntniss zu ergeben, mithin eine dem Erkennen wesentliche Schranke, da jenes Verhältniss zum Wesen des Erkennens gehört. Indem es nämlich auf die Wahrnehmung als die einzige Quelle seines Inhaltes angewiesen ist, bezieht sich das Erkennen auf ein Anderes seiner selbst, das Gegebene, das nicht in reine Erkenntniss aufgelöst werden kann. Selbst wenn das Erkennen sich selbst zum Gegenstande hat, ist es nicht reine Erkenntniss, d. h. die Bedeutung dieses seines Inhaltes geht nicht darin auf, eben Inhalt zu sein. Indessen kann hierin nicht eigentlich eine Schranke des Erkennens gefunden werden. Eine solche liegt nur vor, wo das Erkennen unlösbaren Fragen begegnet. Bezüglich des Seienden aber, insofern es Träger aller Gedankenbestimmungen ist, der nicht selbst in Gedankenbestimmung aufgelöst werden kann, kann gar keine Frage, die einen wirklichen Sinn hätte, aufgeworfen werden. Wo aber keine vernünftige Frage vorliegt, da kann vernünftiger Weise auch kein Verlangen nach Antwort sein. Man darf daher auch, strenge genommen, nicht sagen, das eigentliche Was der Dinge, das Reale sei dem Denken verschlossen, da das Denken darin einzudringen gar nicht einmal den Versuch machen kann und, wo es sich in einem solchen Versuche begriffen glaubt, sich vielmehr in einer Richtung bewegt, die derjenigen auf das Reale schnurstracks entgegengesetzt ist.

4. In seinem Fortschritte über die Wahrnehmung hinaus ist das Erkennen nur an die ihm immanenten logischen Gesetze gebunden. Also kann ihm auch hier aus seinem eigenen Wesen keine Schranke erwachsen, denn die logischen Gesetze selbst können nicht Schranke genannt werden, da sie das Denken von seinem Ziele, der Wahrheit, nicht zurückhalten, sondern es demselben entgegenführen.

5. Liegt also für das Erkennen eine Schranke weder darin, dass es allen seinen Inhalt aus der Wahrnehmung nehmen muss, noch darin, dass es in der Bearbeitung dieses Inhaltes an die logischen Gesetze gebunden ist, so ist das Erkennen überall da, aber auch nur da unbeschränkt, wo es Aufgaben nachgeht, zu deren Lösung die Wahrnehmung (aus welcher sie entstanden sind) auch die hinreichenden Mittel bietet. Es bedarf aber einer besonderen Untersuchung, ob dieser Fall der Unbeschränktheit überhaupt eintreten könne, und ob es nicht vielmehr im Begriffe der Wahrnehmung liege, zur Lösung der Aufgaben, die sie dem Denken stellt, nur unvollkommene Mittel zu bieten. — Diese Untersuchung fällt der Hauptsache nach mit derjenigen zusammen, welche den Gegenstand der Kritik der reinen Vernunft bildet. Denn insofern die Wahrnehmung

auf Empfindung beruht, kann sie zwar für die Lösung einzelner Fragen, aber nie für diejenige aller, zu welchen sie Anlass giebt, hinreichende Mittel bieten, und schlechthin unbeschränkt kann mithin wenigstens das menschliche Erkennen nur in Beziehung auf einen Wahrnehmungsinhalt sein, der dem wahrnehmenden Bewusstsein an sich eigen ist, zu dessen Bearbeitung mithin das Erkennen keiner Mittel bedarf. Also nur in synthetischen Erkenntnissen a priori kann das Erkennen unbeschränkt sein und um deren Möglichkeit handelt es sich mithin in der angegebenen Untersuchung wie in der Kritik der reinen Vernunft.

6. Der reine Inhalt des Bewusstseins, nach welchem die Frage ist, kann nur ein solcher sein, der die nothwendige Voraussetzung der logischen Denkformen bildet. Denn sonst wäre er für das Bewusstsein, insofern es logisch denkt, ebenso fremd wie der auf Empfindung beruhende Inhalt. Durch das logische Denken wird selbst kein Inhalt erzeugt, aber es kann ihm ein reiner Bewusstseinsinhalt entsprechen: nämlich die objective Form der Dinge, welche sie in das Bewusstsein des logischen Denkens überhaupt einzutreten, oder die Position, die ihnen als Bewusstseinsinhalt ertheilt wird, zu ertragen befähigt. Da nun das Princip des logischen Denkens die Identität oder Widerspruchslosigkeit ist, so kann jene objective Form ebenfalls nur die Identität, Einstimmigkeit oder Widerspruchslosigkeit sein. Ausgedrückt wird sie durch die Bestimmung, die das Urtheil durch seine blosse Form allem seinem Inhalte ertheilt', d. i. die Bestimmung des Etwas-Seins. Ob der fragliche reine Bewusstseinsinhalt wirklich existirt, hängt also davon ab, ob sich für dieses Prädicat des Etwas-Seins eine reale (nicht bloss logische, wie Viele lehren) Bedeutung finden lasse.

7. In der Kritik der reinen Vernunft bekommt die Untersuchung durch die Unterscheidung der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Logik eine andere als die eben angedeutete Wendung. Die transscendentale Aesthetik stimmt mit dem Gesagten insofern überein, als sie einen *reinen* Wahrnehmungsinhalt kennen lehrt, die transcendentale Logik insofern, als sie aus den logischen Functionen des Denkens eine *sachliche* Bedeutung desselben nachweist. Aber jener reine Wahrnehmungsinhalt der transsc. Aesth. ist dem logischen Denken ganz fremd, es besteht zwischen beiden kein innerer Zusammenhang, und jene sachliche Seite des Denkens, welche den Inhalt der transsc. Logik bildet, ist noch nicht im ursprünglichen Bewusstseinsinhalte vorhanden, sondern kommt erst durch eine besondere Erkenntnissfunction (die Einbildungskraft) hinein. Nach dem Obigen hätte an die Stelle der transsc. Aesth. und der transsc. Logik eine Wissenschaft zu treten, welche die beiden hervorgehobenen Seiten derselben vereinigt, also von einem *intellectuellen Wahrnehmungsinhalte* handelt, *der die objective Bedingung der Anwendbarkeit der logischen Formen* ist.

8. In Folge dieser Wendung der Untersuchung gelangt die

Kritik der reinen Vernunft zu dem Resultate, dass das Erkennen durch sein eigenes Wesen beschränkt sei. Unerkennbar ist ihr das Ding an sich. Wie stellt sich die eben vorgetragene Ansicht hierzu? Einerseits scheint sie das Ding an sich für erkennbar erklären zu müssen, denn es ist vom Denken gesetzt und kann für dasselbe nicht ein blosses X sein, wenn das Denken in seinem Wesen unbeschränkt sein soll. Andererseits bedeutet das Ding an sich den Gegenstand des Erkennens überhaupt, wie er unabhängig vom Erkennen besteht, alles Erkannte aber scheint als Product des Erkennens nicht unabhängig vom Erkennen, mithin nicht Ding an sich sein zu können. Diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man die beiden Bedeutungen des Ausdrucks „Ding an sich" unterscheidet. Es kann darunter verstanden werden entweder das Ding an sich, insofern es überhaupt Ding und nichts weiter ist, oder dasjenige, welches diese Form der Dingheit hat aber nicht bloss darin besteht, diese Form zu haben. In der letzten Bedeutung ist das Ding an sich *a priori* unerkennbar, aber dies ist keine wesentliche Schranke des Erkennens. Alle Fragen über dieses Ding an sich, die einen wirklichen Sinn haben (ob es dergleichen giebt, muss hier dahin gestellt bleiben), müssen, wenn überhaupt eine Beantwortung, eine solche *a posteriori*, d. i. auf Grund des gegebenen concreten Wahrnehmungsinhaltes finden. Ist eine solche Beantwortung unmöglich, so ist das Erkennen darum nicht wesentlich, sondern durch Unzulänglichkeit seiner Mittel beschränkt. In der ersten Bedeutung ist das Ding an sich erkennbar. Es bedeutet so viel als vom Denken Gesetztes, d. i. Etwas seiendes überhaupt, dies aber ist die Kategorie, welche den reinen Bewusstseinsinhalt ausmacht. Das Etwas-sein ist zugleich die objective, von unserm Erkennen unabhängige Form der Dinge und der reine Erkenntnissinhalt; bezüglich seiner muss also bestritten werden, dass alles Erkannte vom Erkennen abhängig sei; es wird angeschaut so wie es ist. — So bleibt das Resultat bestehen, dass das Erkennen nicht in seinem Wesen, sondern nur in der Unzulänglichkeit seiner Mittel eine Schranke finden könne, welches Resultat jedoch dem Panlogismus, der die Unbeschränktheit des Erkennens in der Fähigkeit, alles Reale in Gedankenbestimmungen aufzulösen, erblickt, nicht entfernt verwandt ist.

J. B.

Chronik.

Die Gemeinschaft der Wissenschaften und der Facultäten.

Nach zwei akademischen Reden.

Am 23. November 1868 hielt in Heidelberg Eduard Zeller zur akademischen Preisvertheilung die Festrede über das Thema: „Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften.“*) Ueber ein zu diesem in naher Beziehung stehendes Thema „die Gemeinschaft der Facultäten“**) hielt in verwandtem Geiste am 9. Januar 1869 zu Bonn Jürgen Bona Meyer seine Rede zum Eintritt in die philosophische Facultät. Beide Reden dürfen wohl für Aeusserungen des auf den genannten hervorragenden Universitäten herrschenden wissenschaftlichen Geistes gelten und so haben wir — namentlich in Rücksicht auf unsere Leser im Auslande — die bezeichnendsten Gedanken derselben unter dem Titel „die Gemeinschaft der Wissenschaften und der Facultäten“ zusammengestellt. Interessant dürften diese Mittheilungen auch dadurch sein, dass sie zwei unseres Wissens ziemlich verbreiteten irrthümlichen Meinungen entgegentreten, deren eine von speculativ-dialektischen Neigungen des berühmten Verfassers der Geschichte der Philosophie der Griechen wissen will, deren andere in der Bonner Rede mit den Worten bezeichnet wird: „Es ist bekannt, dass von dem Geiste des Friedens auf unserer Universität üble Rede geht.“ Die erstere betreffend wird der folgende Auszug hinreichende Auskunft geben, die zweite weist Hr. Meyer mit den Worten zurück: „Ich bekenne frei, von der Wahrheit dieser Nachrede bis lang so viel nicht entdeckt zu haben, dass mir dadurch die echte Gemeinschaft wissenschaftlichen Strebens irgend gehindert schiene“.

Nach einem kurzen Ueberblick über den Entwickelungsgang, in welchem sich die einzelnen Wissenschaften von der Philosophie emancipirt haben und ihr in relativer Selbstständigkeit zur Seite getreten sind, wendet sich die Heidelberger Rede zu der Frage, wie das Verhältniss der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften zu bestimmen sei, was jene diesen zu leisten und von ihnen anzusprechen habe, und welche eigenthümliche Aufgabe ihr neben derselben übrig bleibe. Die Beantwortung dieser Frage sei leicht für diejenigen, welche die Möglichkeit eines rein apriorischen Wissens behaupten. Ihnen sei die Philosophie die apriorische, die übrigen Wissenschaften die empirischen, die Erfahrungswissenschaften. Von der Mathematik unterscheiden sie dann noch die Philosophie da-

*) Heidelberg 1868. Buchdruckerei von Georg Mohr.
**) Bonn, bei Adolph Marcus, 1869.

durch, dass diese mit Begriffen, jene mit Anschauungen operire. „Weit schwieriger ist es, die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Philosophie in ihrem Verhältniss zu den übrigen Wissenschaften zu bestimmen, wenn man jenen Anspruch auf eine apriorische Erkenntniss des Wirklichen aufgiebt, und sich bescheidet, das philosophische, wie alles andere Wissen durch Beobachtung und Schlüsse auf Grund der Erfahrung zu gewinnen. Nun ist es aber nur diese letztere Ansicht, welche einer schärferen Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens Stand hält. Es ist allerdings ein erhebender Gedanke, dass der menschliche Geist alle Wahrheit von Anfang an in sich selbst trage; dass er nur in sich zu blicken, nur seines eigenen ursprünglichen Inhalts sich bewusst zu werden brauche, um das Wesen und den Zusammenhang aller Dinge zu erkennen. Es ist eine verlockende Verheissung, wenn der Philosoph uns verspricht, von Einem Punkt aus, ohne fremde Beihülfe, einzig und allein durch die innere Nothwendigkeit der Sache, auf dem Weg einer immanenten dialektischen Entwicklung, das Weltganze vor unseren Augen entstehen zu lassen. Könnte dieses Versprechen gelöst werden, so würden wir von dem Zusammenhang, dem Wechselverhältniss und den Bedingungen alles Seins eine Einsicht erhalten, wie sie auf keinem andern Wege zu erreichen wäre. Aber d a s s es gelöst werden kann, dafür ist selbst Hegel den Beweis schuldig geblieben, so grossartig auch sein System angelegt, mit so viel Geist und dialektischer Kunst es ausgeführt ist. Eine unbefangene Prüfung dieses Systems zeigt uns nur zu viele Punkte, bei denen die Ergebnisse der philosophischen Deduction mit den Thatsachen nicht übereinstimmen, und noch weit mehrere, bei denen das, was sich für ein Produkt der dialektischen Entwicklung giebt, nur scheinbar durch sie gefunden, in der Wirklichkeit dagegen aus dem anderweitigen, erfahrungsmässigen Wissen des Philosophen entlehnt ist; und wenn wir die Bedingungen des menschlichen Erkennens und die Entstehung unserer Vorstellungen genauer untersuchen, so können wir uns überzeugen, dass alles reale Wissen von der Beobachtung der Erscheinungen, der Erfahrung auszugehen hat. Denn so unläugbar es auch ist, dass unsere Vorstellungen uns nicht von aussenher eingegossen, sondern in Folge der äusseren Eindrücke von uns selbst erzeugt werden, dass daher ihre Entstehung und ihre Beschaffenheit durch die inneren Gesetze des Vorstellens bedingt ist, so wenig lässt sich doch andererseits einsehen, wie uns irgend ein Vorstellungsinhalt anders, als durch die Wahrnehmung der realen Vorgänge in der Aussenwelt und in unserem Innern, gegeben werden könnte, oder wie ein solcher vollends in einem Zeitpunkt, der unserem bewussten persönlichen Dasein vorangieng, in unsern Geist gekommen sein sollte. . . . Erhalten wir aber alles unser Wissen durch die Beobachtung, Verknüpfung und Bearbeitung dessen, was uns in unserer äusseren und inneren Erfahrung gegeben ist, so wird auch unser philosophisches Wissen von keiner anderen Grundlage ausgehen können, und der Unter-

schied der Philosophie von den übrigen Wissenschaften wird sich nicht auf den des apriorischen und empirischen Erkennens, der Deduction und Induction zurückführen lassen."*)

Dieses Ergebniss führe aber zu der Frage, ob die besondern Wissenschaften der Aufgabe des wissenschaftlichen Erkennens für sich allein vollständig zu genügen im Stande seien, oder ob neben ihnen der Philosophie eine eigenthümliche Aufgabe zufalle, und worin diese bestehe.

Zunächst zeigt nun der Redner, wie die praktischen Wissenschaften, welche in den sogenannten drei oberen Facultäten gelehrt werden, Anwendungen eines allgemeineren theoretischen Wissens sind. „Was aber, fährt er fort, von den bisher besprochenen Wissenschaften gilt, das gilt von allen praktischen Fächern überhaupt: sie alle ohne Ausnahme setzen ein theoretisches Wissen voraus, welches um so tiefer und reicher sein muss, je höher sie selbst stehen, je wichtiger und schwieriger ihre praktischen Aufgaben sind, und je bedeutender ebendesswegen die Kraft und Bildung des Geistes ist, die sie verlangen. Eben hierauf beruht an unsern Universitäten die Verbindung der sogenannten oberen Facultäten mit der philosophischen. Denn so mancherlei Fächer sich auch in der letzteren zusammengefunden haben, und so wenig principielle Folgerichtigkeit hiebei gewaltet hat, so kann doch im ganzen genommen dies als die unterscheidende Eigenthümlichkeit der philosophischen Facultät betrachtet werden, dass sie vorzugsweise die rein theoretischen Fächer umfasst; und wenn man in früherer Zeit allerdings die drei andern ihr gegenüber die oberen nannte, um damit einen Rang- und Werthunterschied auszudrücken, so ist diese Bezeichnung nach dem heutigen Stande der Wissenschaft nur noch in dem Sinne zulässig, dass damit das Verhältniss des Begründeten zum Begründenden ausgedrückt wird: wie das Fundament tiefer liegt, als das, was man darauf baut, so wird auch die philosophische Facultät sich gerne als die untere, d. h. als diejenige betrachten lassen, welche für alle andern den Grund legt."

Da nun unter den rein theoretischen Fächern drei Klassen zu unterscheiden sind: die naturwissenschaftlichen, die geschichtlichen und die philosophischen, so hat sich die Frage nunmehr näher dahin bestimmt, ob die Philosophie neben der Naturforschung auf der einen, der Geschichtsforschung auf der andern Seite einen eigenthümlichen wissenschaftlichen Beruf zu erfüllen hat.

Nach einer kurzen Kritik des Materialismus, der den Unterschied der geistigen Welt von der körperlichen leugnet, ergiebt sich der in folgenden Worten ausgedrückte Unterschied der Philosophie von den Naturwissenschaften dem Gegenstande nach. „Während sich demnach die Naturwissenschaft als solche mit der Gesammtheit der körperlichen Dinge und mit den an ihnen sich vollziehenden Veränderungen beschäftigt, ist durch die Vorgänge in unserem Innern eine zweite, ihrem Gegenstand nach von jener

*) Man vergl. hierzu die Sätze S. 170 ff.

verschiedene Wissenschaft gefordert, in deren Bereich alle die Untersuchungen gehören, welche wir unter dem Namen der Psychologie, der Ethik, der Rechtsphilosophie, der Religionsphilosophie, der Aesthetik zusammenfassen; denn alle diese Disciplinen beziehen sich auf die Natur, die Bedingungen, die Gesetze und die Erzeugnisse unseres geistigen Lebens, sie alle haben die Thatsachen des Bewusstseins zum Ausgangspunkt."

Aber nicht bloss im Gegenstande, sondern auch in der Methode beruhe der Unterschied. Zwar habe auch die Methode der Geisteswissenschaften von genau beobachteten und beglaubigten Thatsachen aus durch sichere Schlüsse zur Erkenntniss der Gesetze und Ursachen zu gelangen, aber die näheren Bestimmungen dieser allgemeinen Methode seien nicht für beide Gebiete dieselben.

Der Geschichtswissenschaft gegenüber weisen folgende Worte der Philosophie ihre Stellung an. „So unendlich auch die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen ist, mit denen es die Geschichte zu thun hat, so bildet doch ihren eigentlichen Gegenstand immer die Entwicklung des menschlichen Geistes; diese Entwicklung im ganzen wie im einzelnen zu erforschen und darzustellen, ist die Aufgabe des Geschichtschreibers, wenn er nicht blos bei der äusseren Schaale der Begebenheiten stehen bleiben, sondern ihren Kern an's Licht bringen will; alles andere dagegen, so breit seine Massen sein mögen, zeigt uns nur den Stoff, dessen der Geist der Geschichte sich zu seinen Werken bedient, nur die Bedingungen, unter denen die menschliche Geistesentwicklung sich vollzogen, und die Wirkungen, welche sie hervorgebracht hat. Diesen Gegenstand betrachtet nun aber die Geschichte durchaus nur, wiefern er sich als ein thatsächlich gegebenes in einem zeitlichen Verlaufe darstellt; auch wenn sie nach den Ursachen der Ereignisse fragt, betrifft diese Frage immer nur ihre geschichtlichen Ursachen: sie sucht jeden Vorgang aus früheren Vorgängen, aus dem Zustand der Gesellschaft, dem Charakter der handelnden Personen, den Umständen und Verhältnissen zu erklären; die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur dagegen, das Wesen des menschlichen Geistes, wie es jeder geschichtlichen Entwicklung als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und die aus ihm sich erzeugenden, in den verschiedensten geschichtlichen Gebieten unter gewissen näheren Bestimmungen wiederkehrenden Formen der menschlichen Thätigkeit und des menschlichen Gemeinlebens, kann die Geschichte als solche nicht untersuchen. Wenn uns daher die geschichtlichen Wissenschaften das menschliche Geistesleben in seinem zeitlichen Werden und seinen mancherlei Umwandlungen darstellen, so verweist diese Darstellung selbst auf eine andere Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen, welche sich auf das Bleibende in diesem Wechsel, auf die allgemeinen Gründe der geschichtlichen Erscheinungen, das Wesen des Menschen und seine Gesetze beziehen; diese Untersuchungen gehören aber nicht mehr in den Bereich der Geschichte, sondern in den der systematischen Wissenschaft, der Philosophie."

Eine eigenthümliche Aufgabe erwächst nach dem Redner ferner der Philosophie, indem es eine Wissenschaft geben muss, welche sich unabhängig von jeder materiellen Erforschung eines besonderen Gegenstandes mit der allgemeinen Form und Methode des Denkens beschäftigt. Diese der Philosophie angehörige Wissenschaft ist die formale Logik, als die allgemeine wissenschaftliche Methodologie. Jede tiefergehende Untersuchung aber über das wissenschaftliche Verfahren muss auf der Betrachtung der menschlichen Erkenntnisskräfte, der Erkenntnisstheorie, beruhen.

Nicht bloss in den formalen Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntniss haben alle besonderen Wissenschaften eine gemeinsame Voraussetzung, auch rücksichtlich ihres Inhaltes begegnet uns nicht wenig, was sie alle voraussetzen und gebrauchen, ohne es zu untersuchen. Daraus entspringt eine neue philosophische Wissenschaft. „Wir reden von Dingen und ihren Eigenschaften, von Ursachen und Wirkungen, von Veränderungen und Kräften, von Zeit und von Zahl, von Möglichem, Wirklichem, Nothwendigem u. s. w. Wir bedienen uns dieser Begriffe bei den verschiedensten Anlässen und mit Beziehung auf die verschiedensten Gegenstände; und wir setzen gewöhnlich ganz unbefangen voraus, dass sich jeder bei denselben das gleiche denke, da sie ja von allen mit den gleichen Worten bezeichnet werden. Eine genauere Erwägung kann uns jedoch überzeugen, dass diess nicht der Fall ist, dass nicht blos verschiedene Personen, sondern oft auch dieselben Personen bei verschiedenen Gelegenheiten sehr verschiedene Vorstellungen mit ihnen verbinden; dass manche von diesen Vorstellungen unsicher und unklar, andere selbst unrichtig und widersprechend sind; dass es nothwendig ist, den Ursprung jener Begriffe zu untersuchen, ihren Sinn festzustellen, die Grenzen ihres Gebrauchs zu bestimmen. Die Wissenschaft, welche diess in methodischer und zusammenhängender Weise versucht, ist die Ontologie, oder der ontologische Theil der Metaphysik.“

„Eine weitere Klasse metaphysischer Erörterungen entspringt aus dem Bedürfniss, die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften genauer, als sie das für sich allein können, zu untersuchen, und ihr gegenseitiges Verhältniss zu bestimmen.“ Dahin gehören die Begriffe des Raumes, der Materie, der Bewegung (wie sie entstehen und ob sie bloss subjective oder auch objective Gültigkeit haben), die Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältniss zum Leibe, nach dem gemeinsamen Grunde des Körperlichen und des Geistigen und des gesetzmässigen Zusammenwirkens aller Kräfte im geordneten Zusammenhange des Seins.

Alle diese Untersuchungen, welche zusammen die Philosophie ausmachen, sind verwandt in ihrem Ausgangspunkt und ihrem Verfahren. „Sie alle gehen von der Beobachtung unserer inneren Thätigkeiten und Zustände, von dem Selbstbewusstsein aus, um auf dieser Grundlage theils die formalen Bedingungen des Wissens und die Gesetze des wissenschaftlichen Verfahrens, theils die Natur,

die Thätigkeiten und Aufgaben des menschlichen Geistes, theils das allgemeine Wesen und die allgemeinen Gründe des Wirklichen kennen zu lernen. Sie alle müssen hiezu, bald in höherem bald in geringerem Grade, noch vielfache weitere Kenntnisse zu Hülfe nehmen, welche sich nicht durch die Selbstbeobachtung allein gewinnen lassen, welche daher die Philosophie theils von der Naturwissenschaft, theils von der Geschichte zu entlehnen hat; sie alle werden von der strengen Methode des Naturforschers, von der gelehrten Genauigkeit und der kritischen Schärfe des Philologen und des Geschichtsforschers lernen können, und keine von ihnen wird sich dem selbstgenügsamen Wahne hingeben dürfen, dass die andern Wissenschaften für sie entbehrlich seien. Ebenso dienen aber auch, wie wir gesehen haben, sie alle den letzteren zur Ergänzung, und es giebt keinen Zweig menschlichen Wissens, dessen Wurzeln nicht in das Gebiet der Philosophie hinabreichten: weil eben alle Wissenschaft aus dem erkennenden Geiste entspringt und die Gesetze ihres Verfahrens von ihm empfängt. Gerade die Philosophie ist es, welcher es vorzugsweise obliegt, diesen Zusammenhang aller Wissenschaften, dieses Verwachsensein aller mit allen zum Bewusstsein und zur Geltung zu bringen."

Redner schliesst mit den Worten: „Auf dem Gedanken dieses Zusammenhangs ruhen unsere Universitäten. Eine Universität ist mehr, als nur eine Sammlung von einzelnen Fachschulen; ihre Bedeutung beruht nicht blos auf dem Zusammensein, sondern auf dem Zusammen*wirken* aller ihrer Mittel und Kräfte: darauf, dass jeder ihrer Lehrer den anderen von seinem geistigen Besitz mitzutheilen, von den andern zu lernen, mit den andern für die gemeinschaftlichen Zwecke zusammenzuarbeiten bereit ist; dass andererseits ihre Schüler nicht blos die Vorkenntnisse für einen bestimmten Lebensberuf, sondern mit diesen Kenntnissen zugleich auch das höhere, die wissenschaftliche Ausbildung ihres Geistes auf ihr suchen, und für alles, was diesem Zweck dienen kann, sich die lebendige Empfänglichkeit bewahren. Je kräftiger dieses Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit alles Wissens die Lehrenden wie die Lernenden durchdringt, je fruchtbarer es sich in ihnen bethätigt, um so sicherer werden unsere Hochschulen das sein, was sie sein sollen: universitates litterarum, Bildungsstätten, welche das geistige Leben unserer Zeit und unseres Volkes in der Form des wissenschaftlichen Gedankens zusammenfassen, läutern, bereichern und fortpflanzen."

Aehnlich heisst es in der Einleitung der Bonner Rede: „Die zartesten und nach allen Seiten verschlungensten Fäden in dem Bande, das uns alle bindet, die wir auf den verschiedenen Gebieten des Wissens die Wahrheit suchen, webt doch die Wissenschaft, die einst die Mutter aller Wissenschaften war. Sie erhebt nicht mehr den Anspruch, die mündig gewordenen Töchter zu beherrschen, aber sie bewahrt den mütterlichen Wunsch, dass unter ihrem Dache

sich alle hin und wieder friedlich zusammen finden mögen. Das Bewusstsein der Familiengemeinschaft zu stärken kann eben keine mehr wünschen als sie. Lassen Sie mich also reden von dieser philosophischen Pflege der Gemeinschaft der Facultäten."

Die Rede knüpft an Kant's Schrift „Der Streit der Facultäten" an und giebt zunächst von dem Hauptinhalte derselben eine kurze Darlegung, die schliesslich den Sinn der Kant'schen Schrift mit folgenden Worten bezeichnet: „Zwischen der unteren philosophischen Facultät und den drei oberen Facultäten besteht ein nothwendiger und gesetzmässiger Streit um die Wahrheit, es ist der Kampf der freien Vernunftforschung, die nur ihr eigenes inneres Recht und Gesetz anerkennt, wider die feste Lehrsatzung, die ihre Sanction von der Staatsmacht erhalten hat. Dieser Streit ist nothwendig, weil durch seine freie Entwickelung allein die Wahrheit gewonnen werden kann; aus diesem Grunde ist er zugleich heilsam für's Gemeinwohl. Nur muss, wenn Unheil für die Volksbildung vermieden werden soll, der Kampf innerhalb der Schule durchgefochten werden. Darauf hat die Regierung zu achten, dass diese Schranke nicht vorzeitig durchbrochen werde. Die Regierung muss den Streit der Gelehrten unter sich um der Wahrheit willen frei lassen, sie kann dies ohne Gefahr thun, da das Volk sich um denselben nicht kümmert. Binden aber muss die Regierung die Lehrer der Theologie, des Rechts und der Medicin an die angenommene Lehrsatzung in ihrer Unterweisung der studirenden Praktiker und diesen selbst muss jede Einmischung in den Streit der Gelehrten gänzlich untersagt sein."

„Sie werden mir Recht geben", fährt der Redner fort, „dass von diesen Gedanken nur die allgemeine Forderung freier Forschung noch einen Anklang in unserer Seele finden kann; die ganze Ausführung schlägt keine Töne ähnlichen Klanges in unseren Anschauungen an. Alles berührt uns fremd, wie ein Kleid aus alter Zeit, das wir nicht mehr zu tragen, in dem wir uns nicht mehr zu bewegen verstehen."

Die strenge Kluft, die nach Kant Schule und Leben, Wissenschaft und Praxis scheiden solle, sei verschwunden, von beiden Seiten zugeworfen. „Gerade wir Deutschen setzen unsern Stolz darein, dass in unsern studirten Praktikern noch Etwas von dem idealen Zug des Wissenwollens aus den Universitätsjahren mit hinüber genommen wird in das praktische Leben. Wir deutschen Zunftgelehrten der Universitäten suchen die berechtigten Mitarbeiter nicht bloss an den Akademien und Societäten; viel grösser noch ist unsere Freude über jeden rüstigen und gewissenhaften Mitstreiter im Ringen nach Wissen, der aus dem Kreise der Praktiker sich zu uns gesellt." Die Freiheitsforderung für die Entwickelung der Wissenschaft sei eine unbeschränktere geworden. Das dieser Rechtsforderung entsprechende Pflichtbewusstsein müsse aber natürlich um ebensoviel an Strenge zunehmen. Und daran vor Allem müssen die Lehrer der Jugend sich allzeit erinnern, scharf die

Grenzlinie ziehend zwischen Meinen und Wissen und nicht das Ungewisse für das Gewisse ausgebend.

Auf diesem Wege des gemeinsamen Strebens bewahre nichts besser vor dem Abirren auf Seitenwege, als dass die Lehrer der verschiedenen Facultäten den Richtweg in friedlicher Gemeinschaft zusammengehen. Der Gegensatz zwischen den obern Facultäten und der einen untern, wie ihn Kant schildere, dürfe nicht zugelassen werden. „Die verschiedenen Facultäten gehen nothwendig, um dem richtigen Principe der Arbeitstheilung zu genügen, ihre eigenen Wege, verfolgen ihre besonderen Ziele; aber ihre Wege liegen auf einem gemeinsamen Grund und Boden, durchschneiden und berühren sich vielfach, und die Zielpunkte ihres Strebens liegen gewiss in einem Lande, das nur Bürger und keine feindseligen Streiter kennt, denn die Wahrheit duldet keinen Widerspruch in sich selber. Wie sehr die verschiedenen Disciplinen in diesem ähnlichen, innerlich verbundenen Streben einander nützen können, das lehrt die Geschichte der Wissenschaften auf jedem ihrer Blätter. Doch hinterlässt der hemmende Schaden vorzeitiger oder ungeschickter Vermischung zu Zeiten einen so nachhaltigen Eindruck, dass er die Erinnerung an die Vortheile der Gemeinschaft verwischt oder wenigstens trübt; und als Rückschlag all zu schroffe Absonderungen oder wenigstens Trennungsgelüste hervorruft. In einem solchen Stadium scheint unsere Zeit sich zu befinden; es ist daher an der Zeit, den Ruf der Gemeinschaft wieder zu erheben.“

Zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Philologie und Naturwissenschaft, zwischen Medicin, Naturkunde und Philosophie sei vielfache Entfremdung eingetreten. „Indem wir aller dieser und anderer Gegensätze der Wissenschaften gedenken, die durch all zu weit gehende Isolirung ihrer Betrachtungsweisen entstehen, stellt sich uns von selbst die hervorragende Bedeutung dar, welche der Philosophie in diesem Kampfe der Ansichten zukommt. In den meisten tieferen Streitfragen der Facultäten ist die Philosophie activ und passiv mit verwickelt, die tiefsten dieser Streitfragen führen in philosophische Probleme zurück, ohne deren Lösung eine Entscheidung unmöglich ist. Die Philosophie ist daher auch von hervorragender Bedeutung für den endlichen Friedensschluss der streitenden Disciplinen. Um dieser Stellung willen hat sie vor Allem die Pflicht, an die Gemeinschaft der Wissenschaften und an die Friedensabsicht ihres Kampfes zu erinnern. Thut sie dies in der rechten Art, so wird ihr schwerlich Gehör versagt werden.“

„In dem Ziel dieses Kampfes fühlt sie sich einig mit der Theologie, es gilt unter den noch unausgeglichenen Gegensätzen die Klarheit des religiösen Glaubens zu gewinnen. Geht dabei die Philosophie von der Untersuchung der natürlichen Voraussetzungen des Glaubens, die Theologie von der Vertiefung in die Lehren einer höheren Offenbarung aus, so bildet das keinen nothwendigen Grund zur Feindschaft zwischen ihnen. Sie arbeiten doch an einem gemeinsamen Werk und in dem, was wahr erfunden wird, müssen

sie gewiss dermaleinst zusammentreffen. Wenn sie dann endlich ihr Ziel erreicht haben, werden sie schwerlich noch mit einander darüber rechten mögen, wer den grössern Beitrag zur Wahrheit geliefert habe. — Wie in dem Verhältniss von Theologie und Philosophie, so auch in den Beziehungen der Philosophie zu den anderen Wissenschaften hat Dienst und Herrschaft oftmals gewechselt. Die Zeit, da die Philosophie unternahm, aus ihren Begriffen die Natur selber zu erzeugen oder nach dem phantasievollen, aber verstandesleeren Spiel von Analogien die Wesenseinheit und Wesensgemeinschaft aller Naturkräfte des Himmels und der Erde zu ergründen, ist uns noch nicht so fern; aber ihre Anschauung liegt schon weit ab von der unsrigen. Die Anmassung der Naturphilosophie ist gestürzt; aber die exacte Naturforschung, welche sie verdrängte, hat vielfach die Mitschuld vergessen, welche gerade ihre damaligen Vertreter an dem verurtheilten Zustande jenes Scheinwissens trugen. Ihre heutigen Meister und Jünger vergessen auch allzu sehr den Dank für die trotz alle dem aus den Kreisen der Naturphilosophie hervorgegangene Anregung. Und manche unter ihnen hätten gerade jetzt wieder Anlass genug, dieses Dankes sowohl wie jener Gefahren zu gedenken, die aus dem zwar geistvollen aber unsicheren Spiel mit Analogien und aus vorschnell auf sie gebauten Schlüssen und Systemen für die Gediegenheit des Wissens erwachsen können. Ein ruhiger Blick auf die angedeuteten Bestrebungen unserer heutigen Naturforschung beweist uns deutlich das wieder erwachende Bedürfniss nach philosophischer Mitarbeiterschaft."

Nicht anders verhalte es sich mit den Beziehungen der Philosophie zu den Geschichts-, Staats- und Rechtswissenschaften. Kurz, auf welchen Punkt des wissenschaftlichen Treibens der Gegenwart sich unser Blick auch wenden möge, überall finden wir, dass philosophische Probleme mitten aus den reichen Gebieten der Erfahrung erstehen und nach Lösung verlangen. Die Philosophie bedürfe vor Allem der Gemeinschaft mit den übrigen Facultäten. „Sie redet daher pro domo, wenn sie vor Allem Gewicht legt auf die Gemeinschaft der Facultäten. Sie darf aber annehmen, dies zugleich im Interesse aller zu thun. Sie selber wird am glücklichsten sein, wenn die Früchte, die aus der gemeinsamen Nahrung auf ihrem Baume wachsen möchten, auch Andere zum Genuss einladen und sie hofft, dass auch alle anderen Wissenschaften gleich ihr den Segen solcher Gemeinschaft empfinden und hoch halten mögen."

Möchten die beiden trefflichen Reden dazu beitragen, das Vorurtheil der sogenannten exacten Wissenschaften gegen die Philosophie immer mehr zu zerstören! Die Philosophie verlangt, wie es in der Rede J. B. Meyers heisst, nicht mehr zu herrschen, aber sie verlangt, als eine gleichberechtigte Mitkämpferin gleich jeder andern Wissenschaft für vollgültig angesehen zu werden.

Philosophische Vorlesungen,

welche auf den Deutschen Universitäten im Sommersemester 1869 gehalten werden.
(Nachtrag.)

Bern, Anfang 15. April.

Prof. ord. theol. Müller: Pädagogik. — Prof. ord. iur. Vogt: Geschichte der Rechtsphilosophie. — Hodler: Naturrecht. — Prof. ord. phil. Hebler: Logik; die Philosophie Kant's. — Rettig: Geschichte der Philosophie und philosophischen Literatur bei den Griechen; pädagogische Section des Seminars. — Ris: Encyklopädie der Philosophie; Anthropologie und Psychologie; philosophisches Repetitorium. — Hagen: Aristoteles Poetik; im Seminar: Xenophon's republ. Athen. — Trächsel: Religionsphilosophie; Geschichte der Philosophie des Mittelalters und bis Kant. — Prof. extr. Hebler: philosophisches Conversatorium. — Schaffter: histoire de la littérature française au 19. siècle; cours de rhétorique.

Gratz, Anfang 1. April.

Prof. ord. theol. Klinger: Methodik des Unterrichts. — Prof. ord. iur. Weiss: Rechtsphilosophie. — Prof. ord. phil. Nablowsky: Grundlehren der Logik mit besonderer Berücksichtigung der Schlussformen; Psychologie (Analyse der verschiedenen Formen des Begehrens); Sokrates und die Sokratiker. — Schenkl: Plato's Euthydemos; Cicero de natura deorum Buch 1. — Pr.-Doc. Kaulich: Logik; Geschichte der griechischen Philosophie.

Hamburg, Akademisches und Real-Gymnasium.

Prof. phil. Redslob: Logik. — Petersen: des Lucretius Gedicht von der Natur der Dinge. — Dr. A. Wohlwill: Culturgeschichte des 18. Jahrhunderts. — Hauptpastor Hirsche: Pädagogik.

Wien, Anfang 1. April.

Prof. ord. iur. Heyssler: Rechtsphilosophie. — Stein: Rechtsphilosophie. — Prof. ord. phil. Gomperz: Platon's Republik. — Lott: Psychologie. — Zimmermann: Geschichte der Philosophie seit Kant (3. Cursus); Logik; über Schleiermachers Leben und Werke. — Pr.-Doc. Barach-Rappaport: Logik mit besonderer Rücksicht auf ihre geschichtliche Entwickelung; Geschichte der Aesthetik seit Baumgarten. — Poley: Geschichte der indischen Cultur; Darstellung der Sankhya-Philosophie. — Vogt: Gymnasialpädagogik: Logik (besonders ihre Entwickelung seit Kant).

Zürich, Anfang 12. April.

Prof. theol. Biedermann: über Schleiermacher und Hegel; Psychologie. — A. Schweizer: philosophische Ethik. — Volkmar: System der Pädagogik. — Prof. ord. phil. Kym: Darstellung und Kritik der Philosophie von Cartesius bis auf unsere Zeit; Psychologie; Geschichte der Religionsphilosophie; philosophische Uebungen mit Bezug auf die Theologie des Aristoteles. — Bursian: Poëtik des Aristoteles. — Fehr: Logik und Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften;

Abriss der schweizerischen Kunstgeschichte. — Uhlig: Geschichte der Pädagogik und Uebersicht über den gegenwärtigen Stand des Unterrichtswesens in den Culturstaaten Europas; Platons Phaedon und Kritik seiner Beweise für die Unsterblichkeit. — Kinkel: die Politik und Cultur Athens im Zeitalter des Perikles und des peloponnesischen Krieges.

Kleinere Mittheilungen.

— (Der vierte deutsche Schriftstellertag in Weimar.) Am 16. und 17. Mai tagte in Weimar der deutsche Schriftstellerverein (gegründet im Jahre 1865). „Die Vereinzelung, sagt der Berichterstatter der Nat.-Z., in der Jeder bei uns schafft, zu durchbrechen, das Gefühl der Gemeinsamkeit der Bestrebungen in einer grösseren Zahl zu erwecken, dies ist der ideale Grundgedanke, der den Schriftstellertag in's Leben gerufen hat. Zu wohl sind seine Mitglieder davon überzeugt, dass andere Stimmungen und Zustände, als die herrschenden, dazu gehören, solche Versammlungen wirklich in Aufnahme zu bringen und schöpferisch wirken zu lassen. Der Verein muss sich zunächst mit dem zusammenhaltenden festen Kern, der immer mehr Stärke und Dichtigkeit gewinnt, begnügen .... Diejenigen, die von den Schriftstellertagen grosse Erfolge, schwerwuchtige Resolutionen und Aehnliches erwarten, finden selbstverständlich ihre Rechnung nicht: es handelt sich in diesen Versammlungen nur um ein gegenseitiges Aussprechen und Ausgleichen der Meinungen, um die Kräftigung des Gefühls der Gemeinsamkeit, um eine Erhebung aus der Alltäglichkeit in eine schöne bewegte Idealität.“ Aus den Verhandlungen heben wir hervor diejenige um die Frage: ob die Hülfe des Staates in directer Weise für literarische Zwecke in Anspruch zu nehmen sei? Sie war aus dem entgegengesetzten Bestreben, das den Staat zu der Gründung literarischer Akademien und Staatstheater zu bewegen sucht, hervorgegangen; auch wurde eine ähnliche Neigung hier und dort in den verschiedenen Vereinen der Schillerstiftung vorausgesetzt. Ueber den letzten Punkt beruhigte Genast die Versammlung. Auf der andern Seite wurde selbstverständlich das Verhalten einzelner Fürsten gegenüber der Literatur als eine Privatangelegenheit von dem Begriff „Staatshülfe“ ausgeschlossen. Fast keine einzige Stimme in der Versammlung erhob sich für das directe Eingreifen des Staats in die Bewegung der Literatur; man einigte sich schliesslich zu der Annahme folgender, von Genast und Duboc verfassten Resolution: „Der deutsche Schriftstellertag erklärt, dass er weder persönliche Unterstützungen der Schriftsteller durch die Staatsregierung, noch die Errichtung von Akademien, sei es nun aus Staatsmitteln, sei es von Seiten der Schillerstiftung, für wünschenswerth und zu erstreben hält.“ In den Vorstand wurden für die Zeit bis zur nächsten Versammlung: Karl Frenzel, Hermann Kletke, Julius Rodenberg in Berlin, August Silberstein in Wien, Eduard Duboc in Dresden, Julius Grosse in München, Wilhelm Genast in Weimar gewählt; als Ort der nächsten Zusammenkunft erhielt Nürnberg die Majorität.

— Die Akademie der Wissenschaften in Paris hat am 10. April an des verstorbenen H. Ritter Stelle den Professor Dr. Eduard Zeller in Heidelberg zum correspondirenden Mitgliede der philosophischen Abtheilung gewählt.

— Die Königl. Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften zu Neapel hat an des verstorbenen Ch. A. Brandis Stelle den Professor Dr. C. L. Michelet in Berlin zu ihrem auswärtigen Mitgliede in der philosophischen Abtheilung ernannt.

— Der a. o. Professor in der philosophischen Facultät der Universität Bonn Neuhäuser ist zum ordentlichen Professor ernannt.

— An die Stelle des verstorbenen H. Ritter ist Dr. Julius Baumann (bisher Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M.) als Professor der Philosophie an der Universität in Göttingen berufen.

Hegel, K. Rosenkranz und Baader.

Von

Franz Hoffmann.

(Schluss.)

Hegel kennt überall kein Causalitätsverhältniss zwischen Gott und Welt, sondern nur ein Substantialitätsverhältniss. Daher verhält sich nach ihm Gott und Welt wie Wesen und Erscheinung. Nur Gott ist ihm Wesenheit, die Welt nichts als verschwindende, immer wieder entstehende und immer wieder vergehende Erscheinung Gottes und nichts Substantielles, sondern nur Erscheinung. Rosenkranz bleibt merkwürdiger Weise dabei stehen, denn er kennt nirgends eine Unvergänglichkeit des geschaffenen Individuellen, weder in der Natur- noch in der Geisterwelt, die auch nur dem Namen nach zwei sind. Gleichwohl bedient er sich als falscher Etiketten der Namen von Ursache und Wirkung, um das Verhältniss von Gott und Welt auszudrücken. Gott ist ihm sogar seine eigene Ursache und Wirkung, woraus man sieht, dass ihm auch das Verhältniss von Gott und Welt als Ursache und Wirkung nur dem Namen nach ein solches ist, in Wahrheit aber auch nur ein Substantialitätsverhältniss. Und dennoch soll nach seiner Versicherung seine Lehre nicht pantheistisch sein! Hilf Himmel, welche Versicherungen hat in Betreff des Pantheismus Hegel nicht gegeben und diess im Angesicht seiner Behauptung vom allein richtigen Substantialitätsverhältniss Gottes und der Welt und des Grundmerkmals alles Pantheismus, der Leugnung der individuellen Unvergänglichkeit der bedingten geistigen Wesen!

Wenn die Welt die Realisation des Begriffs oder der Idee, wenn die Welt die Selbstverwirklichung Gottes, möchte Gott auch als Persönlichkeit vorgestellt sein, wäre, wenn sie die für sich substanzlose, wesenlose Erscheinung Gottes wäre, so würde sich Gott im Nichtigen realisiren, im Nichtigen erscheinen, also sich

nicht realisiren und nicht erscheinen und er bliebe ewig der einsame Logos, der seine trockene ewige Monotonie und Langeweile in der nichtigen Phantasmagorie des Universalregenbogens der sogenannten Natur- und Geistes-Gestaltungen ewig vergeblich zu überwinden versuchen würde.

Schon der Umstand, dass Hegel die Welt den Abfall Gottes von sich selbst — nach Schelling — nennt, dass er in dieser für sich substanzlosen Phänomenenwelt die Nothwendigkeit des Bösen lehrt, hätte Rosenkranz belehren müssen, dass mit Pantheismus und Halbpantheismus Freiheit des Willens der bedingten geistigen Wesen nicht vereinbar ist. Im offenen Widerspruch mit Hegel lehrt er die Freiheit des Willens und die Nichtnothwendigkeit des Bösen, wiewohl er sie nicht aufrecht erhalten kann, da ihm der endliche Geist die Rückkehr aus der Natur und also der materiellen Natur, weil er eine andere nicht kennt, ist, wonach der Mensch ursprünglich unvermeidlich in einem rohen und wilden Zustand gewesen sein müsste, dessen Uebergang und Erhebung zu einem höheren nicht ein Gang aus der Unschuld zur Freiheit gewesen sein könnte, sondern ein Gang durch Schuld, Sünden und Verbrechen gewesen sein müsste, welche als Handlungen von Haus aus verthierter, unmündiger Wesen nicht als Freiheitshandlungen gelten könnten. Kein Wunder, wenn R. (Epileg. S. 102) ausruft: „Diese ganze düstere Region (des Ursprungs und der Erscheinungen des Bösen) beschäftigt nicht nur meinen Verstand unaufhörlich, (er war also nicht im Klaren darüber), sondern bedrückt auch mein Gemüth oft mit der schwersten Melancholie.“ Das kann die innigste Theilnahme erwecken, allein es ist die Folge von dem Gefühl, sich von Hegel losreissen zu müssen und es nicht recht zu können, und macht einen überraschenden Contrast mit dem absoluten Wissen des Hegelianismus. Hätte er den Tiefsinn Kants verstanden, der da es ihm in der Wissenschaft (irrig) unmöglich schien, wenigstens im sittlich nothwendigen Glauben die Untrennbarkeit der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit unerschütterlich fest hielt, hätte er nicht geglaubt, die Unsterblichkeit opfern und doch Gott und Freiheit behalten zu können, so würde ihm das der Weg zu Baader geworden sein, der den Glauben Kants in die Wissenschaft übersetzt und damit natürlich geläutert und vertieft hat.

Gleichwohl mag auch das als grosses Verdienst gelten, dass R. wie auf die Persönlichkeit Gottes, so auch auf die Freiheit des

Willens wieder hingedeutet und den Weg zum Ziele tieferer Erkenntniss betreten und gewiesen hat, so wie es als grosses Verdienst Hegels gelten mag, dass er von der Identitätsphilosophie Schellings her die Erkenntniss der Persönlichkeit Gottes vorbereitet und eingeleitet hat, wenn auch nur in der Form eines Halbtheismus, wie sie bei Rosenkranz hervorgetreten ist. Sollte den letzteren Baader nicht auf diesen Weg geführt haben, so fand er in ihm doch Bestätigung und Bestärkung in der Idee der Persönlichkeit Gottes, wenn gleich er diesen Spuren nicht weit genug gefolgt ist.

So musste er z. B. bei Baader seinen Gedanken wiederfinden, dass das Negative als Widerspruch mit der Idee, als Unidee, erst aus der Idee begriffen werden könne (Epileg. S. 104.). Wenn aber die Welt die Selbsterscheinung oder Selbstverwirklichung Gottes wäre, so würde in ihr die Möglichkeit des Widerspruchs nicht auftreten können, weil Gott in seinen Selbstbestimmungen sich nicht widersprechen kann. Nur dann ist die Möglichkeit des Hervortritts des Widerspruchs denkbar, wenn die Welt nicht die Selbsterscheinung Gottes ist, sondern wenn die geschaffenen Wesen durch göttliche Schöpferthätigkeit eine von Gottes Wesen unterschiedene Wesenheit erhalten haben. In diesem und nur in diesem Falle gilt, was R. sagt: „Das Leben kann im lebendigen Individuum erkranken, das Erkennen kann sich in Wahnsinn verirren, das Wollen kann sich diabolisch vereinsamen.“ Es ist ganz richtig mit R. zu sagen, die Idee sei immer und überall in der Entwicklung ihres Begriffs gegenwärtig und halte auch das Negative unter ihre Macht gebunden, allein das Negative kann *actu* nur in der vom Werden Gottes unterschiedenen Welt und nicht in den Selbstbestimmungsmomenten Gottes selbst hervortreten. Ganz wohl kann man daher mit R. (Epileg. S. 98) sagen: „Das Wahre, Gute, Schöne, entsteht gar nicht als Idee, sondern ist ewig. Wir Menschen, indem wir das Wahre erkennen, das Gute thun, das Schöne bilden, bringen damit zwar bestimmte Erscheinungen dieser Ideen, nicht aber die Ideen selbst hervor, die nicht erst auf uns gewartet haben und im Gegentheil die absolute Voraussetzung unseres Handelns ausmachen.“ Es ist ganz im Sinne Baaders gedacht, wenn R. (Epileg. S. 73) erklärt: „Das Gute z. B. soll schlechthin sein. Es ist Idee. Sein Begriff enthält die Nothwendigkeit seiner Realität. Von dem Bösen lässt sich dies nicht behaupten. Im Gegentheil ist es das Nichtseinsollende. Aber der

Begriff des Bösen generalisirt, specialisirt, individualisirt sich formell ebensowohl, als der Begriff des Guten. .... Der Begriff der Idee ist .... nicht blos formell, sondern er ist auch durch die Nothwendigkeit seines Inhalts über alle Relativität ewig hinausgehoben. Das Gute, das Jemand will, verliert an seiner Würde .... dadurch nichts, dass seine Ausführung gehindert wird oder misslingt.“ Dabei ist nur zu bemerken, dass der Wille des Guten sich erst im Handeln vollendet, wenn auch mancher gute, als solcher werthvolle Wille in seiner Ausführung gehemmt sein kann.

Mit Baader übereinstimmende Aeusserungen über das Positive und Negative, das Gute und Böse, das Wahre und Falsche, das Schöne und Hässliche finden sich vielfach in den Schriften von Rosenkranz. Man vergleiche die Vorrede zur ersten Auflage der Psychologie, 2. Aufl. p. XXXII, S. 114, 170, 243, 306, 358 etc.; Encyclopädie der theologischen Wissenschaften S. 58, 67, 73, 76 ff.; Aesthetik des Hässlichen S. 7, 27, 360, 363 ff., 371; System der Wissenschaft S. 132 ff., 367, 371, 433, 443 ff., 475; Wissenschaft der logischen Idee I, 35, 89, 305 ff., 317, 328, 445, 519, II, S. 5, 210, 219, 256, 307, 315, 321 ff., 342, 346, 458.

Die Verschiedenheit von Baader beginnt bei R. schon mit dem Begriff des absoluten Geistes, der göttlichen Persönlichkeit. Nach R. sprechen wir oder sollen wir sprechen vom Leben des Geistes nicht kyriologisch, sondern metaphorisch und analogisch. Macht man Ernst, sagt R. (Epileg. S. 78), mit der Kategorie des Lebens für den Geist, so fällt man wieder (?) in den Schellingianismus oder auch den Baaderianismus. Zuvörderst scheint hier R. zwar eine Verwandtschaft, aber doch einen wesentlichen Unterschied zwischen Schelling und Baader gewittert oder auch gefunden zu haben. Hätte er ihn uns doch aufgezeigt! Vielleicht wäre es ihm Anlass zu merkwürdigen Entdeckungen geworden. Aber er geht flüchtig darüber hinweg und bemüht sich nicht, die Gründe zu prüfen, welche Schelling und Baader — in sehr verschiedener Weise — veranlasst haben, im eigentlichsten Sinne dem Geiste, dem absoluten wie dem bedingten, Leben zuzuschreiben und vom Leben und der Lebendigkeit des Geistes zu sprechen. Was sollte auch ein lebloser Geist für ein Geist sein? Sollte ein lebloser Geist nicht eher ein Gespenst, denn ein Geist genannt werden dürfen? Aber auch bei R. ist der absolute Geist im Grunde nicht als leblos vorgestellt, er ist es nur in der Abstraktion seines überweltlichen ideellen Insichreflektirtseins, in Wirklichkeit — concret

— ist er in seiner ewigen Weltschöpfung realisirt oder doch in der Realisation begriffen und hat sein Leben in der Welt — freilich für ein göttliches ein sonderbares Leben, das im Schaffen, Zerstören und Wiederschaffen und in diesem Kreislauf in's Endlose fort besteht. Rosenkranz irrt also nicht sowohl darin, dass er Gott alles Leben abspräche, als darin, dass er sein Leben nicht immanent, nicht überweltlich fasst, sondern es aus Gott heraus in seine Entäusserung in die endliche Natur und den endlichen Geist wirft und diese Entäusserung doch wieder Gott immanent sein lässt.

Wenn sich doch mit Einem Worte verständlich machen liesse, wie schwerwiegend, wie verhängnissvoll dieser Grundirrthum ist! Doch Geduld, es wird klar werden. R. stellt Gott, abstrakt, von seiner ewigen Weltschöpfung abgesehen, als den einsamen Logos vor. Bezöge sich diese Einsamkeit bloss auf das vorgestellte Nichtvorhandensein bedingter geistiger Wesen, wenn man sie hinwegdenkt, so ist freilich nichts einfacher, als die Einsamkeit Gottes. Allein das ist nicht die Frage, sondern die Frage ist, ob Gott von der Schöpfung abgesehen in sich selbst einsam wäre, eine monotone Einfachheit im Sinne der Unterschiedslosigkeit oder doch nur ein blosser, wenn auch im Denken gefasster Inbegriff der logischen Bestimmungen an sich, ein bloss ideelles Bewusstsein und Denken der ewigen Weltkategorien. Wäre es also bestellt, so würde die Weltschöpfung nichts Anderes sein können, als ausgebildete, realisirte Logik. Entweder also müsste es eine Täuschung sein, wenn wir im Weltall noch etwas Anderes zu erblicken glauben, als ausgewirkte Logik, oder das Weltall ist aus der Voraussetzung eines Gottes, der, obgleich persönlich, doch nur Inbegriff der logischen Weltkategorien ist, nicht erklärbar. Und in der That sind es bloss leere Worte, dass der Begriff oder die Idee sich entäussere und entäussern könne, dass der Begriff oder die Idee in der Entäusserung zur Natur, zu dieser materiellen Natur — als von sich gekommener Gedanke — und in der Rückkehr aus der Natur zum endlichen Geist werde.

Wenn Gott das absolute ewig in sich verwirklichte Geistesleben ist, so erweist sich, dass der Tod im Begriff des Lebens selbst nicht liegt, und dass das geschaffene Leben nicht nothwendig sterben und untergehen muss. Das Leben Gottes kann darum auch nicht im ewigen Setzen und Aufheben, Hervorbringen und Verschlingen, Bilden und Zerstören bestehen.

R. kann mit seiner Bestimmung Gottes als des einsamen Lo-

gos, sofern er abstrakt ausser der Weltschöpfung vorgestellt wird, nicht zur immanenten Trinität, welche als Dreipersönlichkeit ausgesprochen werden muss, durchdringen und sieht nicht, dass die Hegel'sche Dreieinigkeitslehre als göttliche Idee, entäusserte Naturwelt und endliche Geisterwelt als Gemeinde Gottes nur eine Carikatur der christlichen Dreieinigkeitslehre ist.

Vergleicht man den Halbpantheismus von Rosenkranz mit dem Halbpantheismus des späteren Schelling, und in andern Formen Weisse's, Lotze's, Fechner's, so erweist er sich diesen gegenüber sogar als Dreiviertelspantheismus, wenn man so sagen darf, inwiefern er alle geschöpflichen Individuen in Gott untergehen lässt, während jene, theils unbedingt, theils bedingt die Unvergänglichkeit der geistigen Individuen anerkennen und damit der Erkenntniss des Wesensunterschiedes Gottes und der Welt näher treten, wenn sie dieselbe auch nicht erreichen.

In der Vorrede zum 2ten Theil seiner Wissenschaft der logischen Idee erklärt Rosenkranz auf Baader und Schopenhauer Bezug nehmen zu wollen, weil diese Philosophen, von verschiedenen Standpunkten aus, sich am tiefsten in den Abgrund des Negativen zu versenken den Muth gehabt hätten. Wie nimmt nun R. Bezug auf Baader? In einer Weise, welche man nur als die crasseste Entstellung bezeichnen kann. In der bemerkten Schrift sagt R. geradezu (W. der log. Idee II, 330): „Die Theorie des Parsischen Dualismus ist von Jacob Böhme und Franz von Baader erneut." Nun muss man den Parsischen Dualismus, wie er bis zu Rosenkranz verstanden wurde, gar nicht kennen, wenn man ihn in Böhme und Baader wieder finden will. Jener behauptet, nach bis dahin gelten gelassener Auslegung, einen ursprünglichen Dualismus des Guten und des Bösen, oder eines guten und eines bösen Gottes, doch so dass der letztere zuletzt im Kampfe dem ersteren unterliegt. Davon sind Böhme und Baader unendlich weit entfernt und bekämpfen diese Ansicht, die Baader nicht für ursprünglich, sondern für spätere Ausartung hält und halten kann, sogar mit schärferen Waffen als fast alle andern Gegner. Böhme und Baader lehren, dass die Einzigkeit des Absoluten im Begriff Gottes liege, dass Gott der absolut Gute und Heilige sei, dass die ewige Natur in Gott ewig dem Geist vollkommen unterworfen sei, wesshalb Gott Licht genannt werden könne, in welchem keine Finsterniss angetroffen werde, dass Gott Schöpfer aller Wesen sei, die wesentlich unterschieden von ihm existiren, dass er alle Wesen

ursprünglich vollkommen geschaffen habe, aber als bedingte Wesen nur unmittelbar vollkommen und der Vermittelung und Fixirung in der anerschaffenen Vollkommenheit fähig und bedürftig, die natürlichen Wesen verderbbar oder zerrüttbar, die geistigen frei und darum fallbar. Baader findet keinen Grund, der Tradition der Kirche zu misstrauen, welche von einem durch einen hochgestellten Geisterfürsten begonnenen und veranlassten Geisterfall spricht und der innere Zusammenhang der Lehren der h. Schrift, so wie eine Reihe von Beobachtungen, Forschungen und Erwägungen scheinen ihm die Wahrheit jener Tradition zu bestätigen.*) Der gefallene Geisterfürst mag so grosse Geistes- und Naturmacht gehabt haben als er wolle, so ist es eine reine Lächerlichkeit, ihn zu einem zweiten und zwar negativen Gott aufblasen zu wollen oder ihn dazu von der Kirche oder von namhaften christlichen Theologen und Philosophen aufgeblasen vorstellen zu wollen.**) Jedes geschaffene Wesen, so hoch es auch von Haus aus gestellt sei, verschwindet gegen die Unendlichkeit Gottes und bleibt auch in selbstverschuldeter (relativer oder absoluter) Negativität in der unbedingten Macht Gottes. Wenn Baader den geschaffenen Geistern, sowohl den Engelgeistern als den Menschengeistern, eine begrenzte Macht zuschreibt, auf die Natur wohlthätig oder übelthätig, veredelnd oder verschlechternd, zerrüttend oder bildend, gestaltend, erhebend zu wirken, so kann doch höchstens die Frage nach dem Maasse und der Weise dieser Macht oder Kraft aufgeworfen werden, nicht nach dieser Macht und Kraft selber. Es wäre abermal bis zur Widersinnigkeit lächerlich, in der Behauptung dieser Macht (doch nur von Gott verliehener und begrenzter) Manichäismus erblicken zu wollen, und selbst, wenn Baader eine übertriebene Vorstellung von derselben gehabt hätte, so würde diess doch absolut nichts mit dem Manichäismus zu thun haben, da er die Geschaffenheit alles von Gott Unterschiedenen behauptet, folglich nur von bedingter, begrenzter, endlicher Macht böse

*) Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen von P. Scholz II, 49 ff. Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden von J. T. Beck I, 247 ff. Geschichte der biblischen Offenbarung etc. von Haneberg. Dritte Auflage S. 25.

**) Selbst die strengsten Theologen, welche die Endlosigkeit der Höllenstrafen vertheidigen und die christlichen Confessionen, welche sie als Schrift- und Offenbarungslehre aufstellen, können doch darum nicht des Dualismus oder Manichäismus beschuldigt werden. Vergl. Kant's Lehre vom idealen Christus von Dr. L. Paul, S. 24, 104 ff.

gewordener Geister sprechen kann. Die Macht des menschlichen Geistes auf die Natur zu wirken und sie innerhalb gewisser Grenzen zu harmonisiren oder zu disharmonisiren, zu veredeln oder zu verschlechtern, ist doch wohl ausser aller Frage. Selbst dass der gute Wille auf die eigene Leiblichkeit und über sie hinaus wohlthätig und der böse Wille nach dieser oder jener Richtung hin unwohlthätig, verschlechternd, verderbend und selbst vergiftend wirken könne, ist ganz und gar unleugbar. Auch dass diese Macht der Erweiterung und Verengerung fähig sei, wird nicht bezweifelt werden können und ob sie nicht unter begünstigenden Umständen eine über das Gewöhnliche hinausgehende Erweiterung und Intensivirung erlangen könnte, enthält durchaus keine Unmöglichkeit. Wenn Baader den Engelgeistern und dem Menschen im Anfang eine unvergleichlich grössere Macht auf die Natur im Guten und im Schlimmen zu wirken zuschreibt, so liegt diess durchaus in der Consequenz seiner Principien. Wäre wirklich, wie Viele, wenn nicht die Meisten, heute meinen, die Annahme eines höheren Urzustandes der ersten Menschen widerlegt, so würde allerdings die Theorie Baader's wenigstens theilweise fallen. Sie ist aber sehr haltbar, wenn der höhere Urzustand des Menschen im Anfang erwiesen werden kann. Ich kenne sehr gut die Einwendungen der Neuern gegen die Annahme jenes höheren Urzustandes. Aber es fragt sich, ob sie wirklich so entscheidend sind, wie man sich nach einem Knäuel von Hypothesen vorstellt. Naturforscher, wie C. Vogt und Genossen sprechen davon wie der Blinde von den Farben.

Die Materie ist nicht, wie R. angiebt, nach Baader das Product des Abfalls des creatürlichen Geistes von Gott, das Resultat eines Verbrechens und damit selbst vom Bösen inficirt, sondern die von dem gefallenen Geisterfürsten zerrüttete Naturregion ist nach Baader seiner Macht und seinem Einfluss wieder entzogen und zu einer Schutzwehr gegen seinen Einfluss gebildet und verwendet worden.*) Indem Baader die materialisirte Natur der Befreiung von ihren groben Formen und der Veredlung und Verklärung für fähig erachtet, kommt er eben von der Materie, d. h. der Materialität der Natur los, während R., der sie unverständlich als von sich gekommenen Gedanken fasst, so wenig von der

*) Die Gründe für diese Bedeutung und Bestimmung der Materialisirung der Natur bleibt Baader für Niemanden schuldig, der seine Werke gründlich studiren will.

Materie loskommt, dass er diese grobe, verschlechterte, zweispaltige, eitle, materielle Natur als unmittelbares Produkt Gottes und Moment seiner Selbstverwirklichung vorstellt.*) R. glaubt etwas vollkommen Schlagendes gesagt zu haben, wenn er äussert: „Weil diese (die Materie, nach Baader) aber ein Produkt des Verbrechens ist, so kann sie nicht wahrhaft vernünftig sein. Eine wahrhaft objektive Naturwissenschaft ist mithin hier unmöglich." Allein die Materie ist nach Baader nicht Produkt des Verbrechens, sondern die Materialität der Natur ist eine gegen das Verbrechen gerichtete Schranke, die Natur ist ihrem Wesen nach von Gott geschaffen, der eingetretenen Zerrüttung soweit enthoben, dass die Lichtseite vorwiegt, und dass sie als Damm gegen die Dämonen, als Dämpfung des Bösen im Menschen, als Strafe und Gnade, als Erziehungs- und Erlösungsanstalt dienen kann. Von hier aus gewinnt man den tiefsten Einblick in die Bedeutung der Naturübel zur Erziehung und Erlösung des Menschengeschlechts. Da nach Baader die geschöpflichen Dinge nicht in ihrer Essenz, nicht in ihrer Wesenheit verdorben oder in das Verderbniss gezogen werden können, sondern nur in der Aeusserung ihrer Vermögen, so bleibt die Welt in ihrer Wesenheit als Schöpfung der Vernunft immer vernünftig, so unvernünftig sich die Bethätigungen der Vermögen der Wesen gestalten können. Es ist daher falsch, dass eine wahrhafte Naturwissenschaft nach Baader unmöglich sei, vielmehr ist sie gerade bei ihm möglich und bei Hegel nicht.**) Was die Missbildungen in den Vermögens-Aeusserungen der Naturwesen betrifft, so machen sie die Wissenschaft so wenig unmöglich, als die Krankheiten die Arzneiwissenschaft, als die Unsittlichkeiten und Bosheiten der Menschen die Psychologie und die Ethik und als die Geisteskrankheiten die Psychiatrie unmöglich machen. Wenn man sich von einer Theorie eine verrückte Vorstellung macht, so muss sie Einem freilich verrückt erscheinen, aber dann ist die Theorie ganz unschuldig daran und es bleibt nichts übrig, als sich aus seiner Verrückung herauszubegeben oder Zeitlebens nicht inne zu werden, dass man im Wahn befangen ist. R. will ja doch die Freiheit des Willens anerkannt wissen. Was würde er nun ent-

*) Vergl. *Physica sacra* von Hamberger S. 70 ff., 112 ff., 127 ff.

**) Auch Hegel kennt das Irrationale in den Erscheinungen der materiellen Natur. Aber seine Erklärung derselben ist selber irrationell, wie man besonders aus K. Ph. Fischer's Charakteristik der Hegel'schen Philosophie und aus Staudenmaier's Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems ersehen kann.

gegnen, wenn Jemand ihm sagte, dass er damit die Wissenschaft des Geistes unmöglich mache. Diese Einwendung ist häufig genug gegen die Willensfreiheit gemacht worden, hat aber nicht mehr Werth als der obige Einwurf von Rosenkranz gegen Baader. Wenn R. einräumt, dass Baader tiefe Blicke in das infernale Reich, in das Unwesen des Negativen gethan, aber das Wahre in ihrer Erkenntniss durch die Verquickung mit mythischen Formen sehr erschwert habe, so ist von dem letzteren nur so viel wahr, dass Baader, wo er seine Gedanken an Aeusserungen älterer Theosophen anknüpft, nicht immer verschmäht, in den weniger mythischen als phantasievollen, nicht immer begrifflich correkten und ästhetischen Formen dieser Theosophen zu sprechen, wo er aber selbst aus sich herausspricht, wird man ihn in der Regel klar, scharf und bündig finden. Was aber auch an seiner Darstellungsart, die ihre sehr eminente Seite hat, zu tadeln sein möge, so hat er sich in seiner Diffusion doch unendlich viel verständlicher zu machen gewusst, als der grosse Methodiker und Systematiker Hegel, auf dessen Grabe sich seine Schüler auf scandalöse Weise über den wahren und richtigen Sinn seiner „absoluten" Wissenschaft herumstreiten.*) Was R. über die Bequemlichkeit sagt, womit Baader Alles unserem Eudämonismus Missfallende auf Rechnung jenes Abfalls setze, so würde er das unmöglich haben sagen können, wenn er den Charakter der ganzen Lehre Baaders tiefer gefasst hätte, wenn er die Mosaische Urkunde bis auf den Grund studirt, die Weissagungen der Propheten des alten Bundes und die Traditionen der Völker beachtet, wenn er die unausgründlich tiefen Aussprüche Christi, z. B. von dem Himmelreich, in welchem nicht gefreit und geheirathet werde, was einen tiefen Blick in seine Gesammtanschauung gestattet, berücksichtigt und die Erwartungen der h. Schrift von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, die Sprüche Pauli von dem Seufzen aller irdischen Creatur und Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes, von der Eitelkeit und Unreinheit alles Irdischen, von der durch die Heiligung zu

*) Michelet's Polemik gegen Rosenkranz im „Gedanken" ist nicht ohne hochfahrende Ueberhebung, vollends unwürdig aber ist die Art, wie A. Ruge in seiner Schrift: Aus früherer Zeit, sich über den „Theismus" von Rosenkranz äussern zu dürfen glaubt. Ich werde Rosenkranz, der in der Geschichte der deutschen Philosophie eine ungleich ehrenvollere Stellung als A. Ruge einnehmen wird, nicht mit der Anführung des Wortlauts jener burschikosen Aeusserungen beleidigen.

erhoffenden Verklärung des Leibes und die Weissagung des dereinstigen Aufhörens der Zeit, ihrer Erhebung in das ewige Leben tiefer durchdacht hätte.

Wie R. sich der wahren Lehre Böhme's und Baader's zum Theil unkundig zeigt, so auch jener Saint-Martin's. In seinem „Leben und Schriften Diderot's",*) einem übrigens glänzend geistreich geschriebenen Werke, erhebt Rosenkranz auch gegen Saint-Martin die Anklage des Manichäismus. Hätte er, bevor er dies drucken liess, die ersten fünfzig bis sechzig Seiten des 12. Bandes der s. Werke Baaders durchgesehen, so würde er es wahrscheinlich gestrichen haben. Dort aber sagt Baader: „Man fasst das Gute und Böse mit Saint-Martin nur dann richtig, wenn man es als das Integre und Desintegre oder Corrumpirte auffasst. Dieser Begriff schliesst bereits ein ursprünglich und nothwendig Böses aus." Und weiter: „Nicht in der Anerkennung der Dualität des Guten und des Bösen in der Erscheinung irrte Mani. Diese Anerkennung war vielmehr vernünftig, indess die Alleinslehre der Naturphilosophie (Schellings) unvernünftig war. Mani irrte nur darin (und dies war freilich ein furchtbarer Irrthum), dass er den Gegensatz des Guten und des Bösen nicht anders aufrecht erhalten zu können glaubte, als durch die Annahme zweier Götter, die, unabhängig von einander, beide ewig und Fürsten zweier total verschiedener Reiche seien. Zwar legte Mani dennoch dem Gott des Lichtes eine grosse Ueberlegenheit über den Gott der Finsterniss bei, zwar ist ihm nur der Gott des Lichtes der wahre Gott, der Gott der Finsterniss nur das Oberhaupt von allem Gott Feindseligen, zwar lässt er zuletzt den Gott des Bösen der Macht des Gottes des Guten erliegen, aber damit ist die heillose Vernunftwidrigkeit nicht getilgt, die in der Annahme zweier absoluter Wesen liegt, wie denn auch die Unterordnung des einen unter den andern in Rücksicht der Macht und das endliche Unterliegen des einen dem andern von der Voraussetzung der gleichen Absolutheit und somit Unabhängigkeit und Ewigkeit beider aus nur eine Inconsequenz ist. Deutlich giebt Saint-Martin zu verstehen, dass er den Dualismus Mani's verwerfe, wenn er sagt: „Auch ha-

*) St. Martin, mitten in den Strömungen des Deismus, Naturalismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich, wäre ein viel würdigerer Gegenstand der Forschungen und des Darstellungstalentes von Rosenkranz gewesen. Zum Allermindesten hätte St. Martin als Gegenpol Diderots in die Darstellung hineingezogen werden sollen.

ben sie (die Menschen), nachdem sie die zwei Principien angenommen hatten, nicht einsehen mögen, wie sie von einander unterschieden sind. Bald haben sie ihnen eine Gleichheit an Kraft und Alter beigelegt, so dass ein jedwedes ein Nebenbuhler des andern und beide gleich mächtig und gross wären. Bald haben sie, der Wahrheit gemäss, sogar das Böse dem Guten in allem Betracht untergeordnet; aber sie haben sich selbst widersprochen, als sie über die Natur dieses Bösen und über seinen Ursprung näheren Aufschluss geben wollten.“ Die Schelling'sche Alleinslehre aber hat Saint-Martin schon vor ihrem Hervortreten schlagend mit den Worten widerlegt: „Bald haben sie (die Menschen) sogar sich nicht gescheut, das Gute und das Böse in ein und dasselbe Principium zu legen, in der Meinung, dieses Principium zu ehren, wenn sie ihm eine ausschliessende Macht beilegten, die es zum Urheber aller Dinge ohne Ausnahme machte, d. h. dass dieses Princip solchergestalt zugleich sei Vater und Tyrann, belebender Odem und fressendes Feuer, ungut, ungerecht durch seine Grösse und das folglich sich selbst strafen muss, damit seine eigene Gerechtigkeit aufrecht erhalten werde.“ Der Dualismus Mani's wird widerlegt durch die Einsicht, dass das Böse keine Essenz hat, dass es kein essential Böses giebt, dass alles Böse secundär ist und nur durch Corruption entsteht. Es bringt es auch nicht zum wirklichen Dasein als solches. Das Böse kann eigentlich nur gewollt, nicht gedacht, noch gethan werden. Es gibt keine zwei Urwesen. Das Urwesen ist Eines. . . . Allen Dualismus widerlegt Saint-Martin mit der Behauptung, das Gute für jedes Wesen sei die Erfüllung seines Gesetzes, und das Böse dasjenige, was sich dieser Erfüllung widersetze. Erfülltheit ist nämlich Bestimmtheit, Bestimmtheit ist Ganzheit. . . . Hat nicht Saint-Martin allen Manichäismus und Dualismus in der Wurzel vertilgt, wenn er zeigt, dass nur das Gute von sich selbst alle seine Macht hat (ein Ausdruck, der wie jener der *causa sui* nur negativ zu nehmen ist, denn Gott ist seinem Wesen nach nicht hervorgebracht, auch nicht von sich selbst), dass das Böse durch sich selbst keine Kraft und Gewalt hat und die Kraft und Macht des Guten selbst über das Böse sich erstreckt, dass folglich dem Bösen keine gleiche Macht und kein gleiches Alter (keine Ewigkeit) mit dem Guten zugeschrieben werden kann? Saint-Martin hat gezeigt, dass das Böse durch eine freigewollte Scheidung vom Ewigen entstanden ist, also das Ewige voraussetzt und selbst nicht ewig sein kann. Zum

Ueberflusse wies Saint-Martin noch nach, dass unter der Voraussetzung der Unabhängigkeit des Bösen vom Guten und der Gleichheit ihrer Macht entweder keines von beiden auf das andere gewirkt haben würde, oder beide sich gegenseitig das Gleichgewicht gehalten hätten und es unmöglich gewesen wäre, irgend etwas hervorzubringen. Also, folgert Saint-Martin mit Recht, kommt dem Guten eine unendliche Ueberlegenheit zu, eine Einheit und Unzertrennlichkeit, womit es nothwendig vor allen Dingen existirt hat und also auch, da das Böse nur der Creatur möglich ist, vor dem Bösen, welches allererst nach dem Guten kommen konnte."

Es kann hier nicht unbemerkt bleiben, dass der Widerstreit, in welchem Saint-Martin mit der ersten Philosophie Schellings steht, in der Hauptsache ebenso sich als Widerstreit mit Hegel herausstellt. Verwirft Saint-Martin Mani's Dualismus mit tief eindringenden Gründen, so stemmt er sich nicht minder gegen einen Pantheismus, wie ihn Schelling und Hegel vertreten, obgleich selber nicht ganz frei von Persönlichkeitspantheismus. Ist der Manichäismus schlimm und verwerflich, so sind die Lehren dieser Philosophen noch verwerflicher und noch schlimmer. Denn bei Mani schimmert durch seine verkehrte Auffassung durch, dass er im Grunde doch nur den Gott des Guten für den wahren Gott hält, weil er ihm die Macht der Ueberwindung des Bösen beilegt und sich überzeugt hält, dass dereinst alles Böse überwunden und aufgehoben sein wird, dagegen haben Schelling und Hegel den Dualismus des Guten und des Bösen zwar nicht in die Wesenheit Gottes selber, aber in seine Offenbarung gelegt und durch ihre Behauptung der Ewigkeit der Schöpfung und der Nothwendigkeit des Bösen dasselbe nach Rückwärts wie nach Vorwärts verewigt. Denn wenn die Schöpfung ewig ist und zur Selbstverwirklichung Gottes gehört, so müssen auch nothwendig geistige Wesen (gleichviel ob alle oder nicht alle, wiewohl man nicht begreift, warum denn nicht alle) von Ewigkeit her sein, weil die angebliche ewige Rückkehr Gottes aus seiner Schöpfung schlechterdings keine blosse Rückkehr aus der taubstummen Materie sein könnte, und wenn das Böse nothwendig wäre, so könnte es in den endlichen Geistern nur schon von Ewigkeit her sein und müsste auch in alle Ewigkeit fortdauern, weil ewig endliche Geister sein müssten. Der Manichäismus, so verkehrt er auch ist, ist doch nur einem unbedachten Kinde gleich gegen die blasphemischen Lehren Schellings und Hegels, nach welchen die Schöpfung der Abfall Gottes von

sich selber sein soll, um sich eine Bewegung zu machen und sich zu vollenden, was er doch nach den gemachten Voraussetzungen niemals erreichen kann. Hegel stellt ausdrücklich das Schaffen Gottes als Aeusserung seiner Liebe und das Fallenlassen, das Vernichten der Geschöpfe als Aeusserung seiner Gerechtigkeit vor. Baaders Werke sind voll schlagender Widerlegungen dieser grundfalschen Ansichten. Da aber nicht darauf zu rechnen ist, dass der Leser, wie er sollte, die Werke Baaders zur Hand nehmen wird, denn fast ist eher zu erwarten, dass die Ströme aufwärts fliessen und der Regen von der Erde zum Himmel hinauffällt, als dass das Eis der Gleichgültigkeit gegen die Werke des tiefsinnigsten Forschers der Neuzeit geschmolzen werde,*) so muss ich mir schon erlauben, aus dem zwölften Bande der Werke Baaders einen bezüglichen Passus hier anzuführen:

„Die Behauptung, es gebe kein Uebel in der Welt und was Unordnung im Einzelnen scheine, bringe allgemeine Ordnung hervor, fand Saint-Martin nicht bloss in materialistischen, sondern auch in idealistischen Systemen. Man verfocht ausdrücklich den Satz: Privatlaster seien öffentliche Tugenden, d. h. die Sünden und Laster Einzelner trügen zur Beförderung des Wohles der bürgerlichen Gesellschaft bei. Ebensowenig erschrak oder erröthete man vor der Behauptung, der Tod alles Einzelnen sei das Leben des Ganzen. Beklagenswertherweise pflanzte sich diese Lehre ihrem Grundgedanken nach aus dem Spinozismus selbst auf Schelling und Hegel fort und verbreitete sich von diesen imponirenden Geistern aus in einer Sündfluth von seichten Schriften über ganz Deutschland und halb Europa. Mit einer Art raffinirter Wohllust wühlte besonders L. Feuerbach in wahnsinniger Verherrlichung und Vergötterung des Todesgedankens, indem er mit seiner Verzweiflung an allem Standhaltenden eine erhaben sein wollende und sollende, in Wahrheit aber doch nur hohle und lächerliche Prahlerei trieb. Ich setze zur Illustration einige seiner Sätze aus seinen Gedanken über Tod und Unsterblichkeit hierher:

*) Kahnis zeigt sich über Baaders Bedeutung noch 1861 so unkundig, dass er (Lutherische Dogmatik I, 165) Baader unter die Schüler Schellings stellt, und Weber erscheint noch in der 12. Auflage seiner Weltgeschichte ganz unorientirt über die Bedeutung des Mannes. Noch immer begegnet man in zahlreichen Schriften den grundfalschesten Auffassungen seiner Lehren. Der Fortschritt der Sammlung meiner philosophischen Schriften wird diesem grossen Uebelstand doch hoffentlich noch ein Ziel setzen.

„„Ewig lebet der Mensch, desshalb, wiss't, sterben die Menschen:
Alles Zeitlichen Tod ist ja das Ewige nur.““

Kann es einen elenderen Begriff vom Ewigen geben?

„„In dem Leben verzehrt sich der Geist, im Tod die Natur drauf!
Jener verzehret den Kern, dieser die Schale von Dir.““

Geist und Natur wären hiernach nichts als von unstillbarem Hungeplagte, verzehrende, fressende, vertilgende Mächte und producirt würde da nur, damit immer fort verzehrt und vernichtet werden kann.

„„Was ist der Tod? nicht Tod, nur die Handlung, wo du die Krone
Und den Scepter ablegst, die du im Leben geführt.““

Der Tod wäre also nicht der Tod, sondern was denn? Das Leben eines Andern und das Leben wäre dann consequenterweise nicht das Leben, sondern der Tod Anderer. Der Tod wäre da nur der Beweis, dass das Leben nur beginnender und allmälig heranwachsender Tod wäre. Dieser Gedanke ist nur die Carikatur des wahrhaften Lebensprocesses, der im Beharrlichen zugleich Wechsel verlangt, aber auch, was übersehen ist, im Wechsel ein Beharrliches. Doch sie sagen, das Beharrliche ist nicht übersehen, es giebt ein Beharrliches, aber dieses Beharrliche ist das eine, alles umfassende und alles seiende Sein, Materie, Natur, Leben, Geist, wie ihr es nennen wollt. Beim Lichte besehen, ist dieses Eine aber nur ein Abstraktum, ein Gedankending, kein wahrhaft wirkliches Sein, kein Seiendes, kein wirkliches Leben, kein wahrhaft seiner selbst mächtiger und bewusster Geist.

„„Magische Reize allein verleihet dem Leben der Menschen
Einzig Vergänglichkeit nur: Königin ist sie der Welt.““

Der Melancholischgewordene verliebt sich in seine eigenen Trauergedanken und findet einen magischen Reiz und Genuss im Hegen und Pflegen seiner eingebildeten Leiden. Das kranke Gemüth kann sogar die Vernichtung wünschen. Das gesunde freut sich des Daseins und der aus dem Glauben an die Liebe Gottes von selbst fliessenden Ueberzeugung von der ewigen Fortdauer des individuellen Geistes. Die Vergänglichkeit des Irdischen beweiset so wenig die Vergänglichkeit des individuellen Geistes, dass vielmehr der Geist diese Vergänglichkeit des Irdischen gar nicht bemerken könnte, wenn er selber vergänglich wäre, und dass vielmehr eben dieses Bemerken der Vergänglichkeit des Irdischen ihm seine eigene Unvergänglichkeit beweiset und ihn überdies belehrt, dass er in dieser vergänglichen Welt nicht in seiner Heimath ist, und auffordert, seine wahre Heimath zu suchen. In dieser Hei-

math wird es aber freilich ganz anders zugehen, als Feuerbach wähnt, dass die christliche Lehre es dort zugehen lasse. Mag die geistlose Vorstellung schlecht unterrichteter Christen oder auch die dumme Auffassung manches Pfaffen von Feuerbachs übrigens stark burschikosen Verhöhnungen getroffen werden, wenn er das himmlische Jenseits eine ewige Kirchweih' (wie eben viele Kirchweihfeste sind) nennt, und dort nichts zu thun findet, als die Frucht zu schmausen, die auf der Erde gereift ist etc.; die christliche Lehre selbst wird von solchen schiefen Vorstellungen entfernt nicht berührt. Sie weiss nichts von einem Schlaraffenleben im Himmel, sondern vielmehr von einem Aufhören der Unganzheit, der Gebrochenheit und Gebrechlichkeit des Lebens und einem Beginne der Ganzheit, Vollheit, Vollkommenheit und Vollendung des Lebens, was so wenig auf ein Nichtsthun hinauslaufen kann, dass es vielmehr volles und ganzes Thun bezeichnet. .... Feuerbach curirt alle Noth und Erkrankung des geistigen Lebens mit der Universalmedicin der Vernichtung der Individualität im Tode, ganz wie in dem bekannten Bänkelsängerlied Doktor Eisenbart seine Patienten von ihrem körperlichen Leiden durch den leiblichen Tod curirt. ... Den von Saint-Martin gerügten Irrthum hat Feuerbach in allen Variationen durchgespielt, worin ihm übrigens in seiner Weise schon Blasche (das Böse im Einklang mit der göttlichen Weltordnung) vorausgegangen war, der seinerseits sein Lichtlein an der düster brennenden Fackel der damals noch halb halb spinozistischen, halb platonischen, halb neuplatonischen Schelling'schen Philosophie ansteckte. Mit lichter Klarheit und mit aller Lebhaftigkeit tiefer Empfindung fährt Saint-Martin in der citirten Stelle fort: „Was ist denn eine allgemeine Ordnung, die aus Unordnung im Besonderen besteht? Was ist denn ein gesammtes Gute, das aus einzelnen Uebeln zusammengefügt ist? Was ist denn das Glück der Gattung, das aus dem Unglück der Individuen besteht? So bringt doch auch Freude mit Thränen und Seufzern in Einklang!"

Kraftvoller und grossartiger als Saint-Martin lässt sich Baader anderwärts über Leben und Tod also vernehmen:

„Die Schriftlehre statuirt die Wirklichkeit und also die Möglichkeit des Zumvorscheinkommens eines ewigen Lebens, wogegen unsere Naturphilosophen zwar ohne Beweis die Behauptung aufstellen, dass alles Leben nur als räumlich-zeitlich gebundenes, somit nur als nichtewiges in die Erscheinung treten könne. Die Schrift anerkennt eine Triplicität des Lebens: das unauflösliche,

göttliche, das auflösliche, zeitliche und das infernale Leben (den lebendigen Tod). Paulus nennt das göttliche Leben das absolut unauflösliche und unterscheidet dieses, welches Gott nicht von sich weggeben kann, von dem creatürlichen Leben, welches er seines göttlichen theilhaft (nicht zum Theil) machen kann. Hauptsächlich aber unterscheidet sich die Schriftlehre von jener der Naturphilosophen im Begriffe des Todes, indem jene von diesem als von einer durch Usurpation und durch Schuld der freien Creatur in der Creation aufgekommenen, dieser feindlichen Macht spricht, welche, von ihrer eigenen Region ausgehend, alles in ihren Bereich kommende in diese herabzuziehen und in ihr festzuhalten strebt, wogegen die Naturphilosophen im Tode der Creatur nichts sehen als das nothwendige Aufhören jedes endlichen Lebens, indem sie die Vollendetheit des creatürlichen Lebens als seine Vernichtung nehmen. Nichts ist der Schriftlehre mehr entgegengesetzt als diese naturalistisch-geistlose und triviale Lehre der Naturphilosophen, der Materialisten, Pantheisten und eines Theils sogar der sich so nennenden Idealisten. Die Schrift prägt tief ein, dass Gott den Tod nicht gemacht und nicht Lust habe am Verderben der Lebendigen (wie Schiwa oder Saturnus), sondern dass Er Alles geschaffen, damit es im Wesen bleiben soll, dass die Geburten heilsam seien und kein schädliches Gift in sich hätten etc. Dagegen wollen die Naturphilosophen eben nur im beständigen Vergehen als Entblättern des Baumes dessen Erhaltung, die Verjüngung und Fortdauer des Ganzen sehen. Indem sie sich also das Ganze abstract vorstellen und dem Satze zuwider: *bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*, sind sie in der That, wie Saint-Martin sagt, der verkehrten Meinung, dass die Unordnung der einzelnen Wesen die Ordnung des Ganzen bewirke oder ausmache. Die Naturphilosophen meinen, dass eben aus dem von der Erde sich überall erhebenden Todesröcheln das grosse Lebensconcert entstehe und, in ihrem Aberglauben an die Primitivität und Divinität dieser materiellen Natur festgerannt, sind sie blind und taub für alle Greuel, Schrecken, Schmerzen und für allen Jammer und alles Elend, welche das zeitliche Leben verfolgen, und es befremdet sie nicht, zu sehen, dass diese Natur als *Alma mater* ihr Banquet des Lebens nicht anders zu erhalten weiss, als dass sie ihre Kinder sich unter sich würgen und aufspeisen lässt. Es kommt diesen Naturphilosophen gar nicht in den Sinn, zu fragen, ob denn nicht, wenn das Ganze nicht wechselt, sondern nur sich

erneuert, dasselbe nicht auch für die Glieder gelten könnte, so dass sie so wenig zu sterben oder zu vergehen brauchten, als das Ganze.

Denn die Composition eines ewigen Wesens aus bloss zeitlichen Wesen involvirt einen Widerspruch. — Paulus spricht vom vollendeten (wiedergeborenen) Menschen, nicht bloss als von einem verherrlichten, sondern als von einem die umgebende und mit ihm solidär verbundene Natur als Creatur verherrlichenden. Diese jetzt noch wie bei Jesu, da Er im irdischen Fleisch noch verborgen war, durch das Leiden verdeckte und doch durch selbes in das Wachsthum gekommene Herrlichkeit der Kinder Gottes wird nach Pauli Lehre „am Tage des wieder in der Welt sich offenbarenden Gesalbten mit Ihm offenbar werden, worauf alles Geschöpf mit Schmerzen wartet“, woran die ganze Schöpfung Theil nehmen und mit uns von Grund aus erneuert und verherrlicht werden wird, indem das ganze Schöpfungsall der Schauplatz der Herrlichkeit der Kinder Gottes und ihr Erbe werden soll. Denn ich achte, sagt der Apostel, dass die Leiden der jetzigen Zeit für nichts zu achten sind gegen die Herrlichkeit, welche in uns entdeckt werden wird. Denn das Sehnen des Geschöpfs erwartet die Entdeckung der Söhne Gottes, weil dasselbe der Eitelkeit (Zeitlichkeit als Leerheit) unterworfen worden ist, nicht freiwillig, sondern nur um desswillen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung, indem auch selbst das Geschöpf vom Dienste der Verderbtheit und Zerstörung frei gemacht werden wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes und seines Dienstes. Denn wir wissen, dass das Geschöpf ingesammt zusammen seufzet und sich zusammen schmerzlich ängstet, den Tag der Erlösung erwartend.“ Die Vergleichung aller von dieser Paulinischen Theodicee abweichenden Lehren christlicher Theologen und Philosophen zeigt, dass sie, gegen jene gehalten, flach und armselig sind und erfüllt mit Gott, Natur und den Menschen herabwürdigenden, wo nicht blasphemirenden Vorstellungen.“ *)

Schellings zweite Philosophie hat den von Baader verworfenen Standpunkt seiner ersten bedeutend überschritten und wenn auch gegen nicht wenige Lehren desselben Erhebliches einzuwenden ist, so ist sie doch den Lehren Baaders näher gekommen und hat

*) Grundzüge der Societätsphilosophie: Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche von Fr. v. Baader. Zweite Aufl. (1805) S. 162—64. Vergl. den XVI. Band der Baaderschen Werke S. 343—353, und Lutterbecks Schrift: Baaders Lehre vom Weltgebäude. Frankfurt 1866.

insbesondere die Lehre von der Unsterblichkeit der Geistwesen wiederhergestellt. Die zweite Philosophie Schellings, wiewohl der Läuterung bedürftig, wird schon desshalb für die Weiterentwickelung der deutschen Philosophie nicht verloren sein und grössere Berechtigung als bisher finden, sobald die volle Bedeutung Baaders erkannt sein wird.*)

Christopher Jacob Boström's Philosophie.

Von
Eduard Mätzner.

Seit Kurzem wird in Deutschland der Name eines Philosophen mehrfach genannt, dessen Lehre in seinem Heimathlande Schweden in der Weise Bedeutung und Verbreitung gewann, dass sie bis zur Zeit des Todes des Philosophen als die allein herrschende auf den Universitäten Upsala und Lund anzusehen war. Ihr Urheber war fast ausschliesslich als akademischer Lehrer zu Upsala thätig, seine schriftstellerische Wirksamkeit trat dagegen völlig in den Hintergrund. Es war daher der Vortrag seiner Lehre auf einer Universität, welche gegenwärtig mehr als 1200 Studirende zu zählen pflegt und für die wissenschaftliche Bildung der Nation von hervorragender Bedeutung ist, wodurch Boström einen nachhaltigen Einfluss auf die schwedische Jugend und die Bildung einer philosophischen Schule erreichte.

Wie auch immer die Boström'sche Lehre sich zu der Entwicklung des philosophischen Geistes im neunzehnten Jahrhunderte verhalten möge, so darf schon das beifällig aufgenommene Anstreben einer selbständigen systematischen Verarbeitung des geistigen Gehaltes der fortgeschrittenen Zeit in einem Lande, welches sich nach allen Richtungen hin den am meisten vorgeschrittenen Ländern Europas anzureihen beeifert ist, keinesweges unterschätzt werden. Der edle schwedische Volksstamm, welcher seinem weitgestreckten unergiebigen Boden siegreich immer wachsende Hülfsquellen abgewinnt, in Ackerbau, Bergbau, Industrie, Handel und Schifffahrt in jüngerer Zeit rasche Fortschritte macht, der Volksbildung und der

*) Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwickelung von Prof. Fr. Hubert Beckers. München, Franz, 1865.

Förderung wissenschaftlicher Erkenntniss Opfer bringt, wodurch reichere Länder beschämt werden möchten, — das Vaterland der Linné, Berzelius, Geijer, Tegnér und Atterbom — wird auch auf dem Gebiete der philosophischen Wissenschaften anderen Nationen ebenbürtig erscheinen.

Die Boström'sche Philosophie selbst, so wie der Kampf um dieselbe und gegen dieselbe wird der freien Forschung, gegenüber einer früher in weitem Bereiche herrschenden Befangenheit der Geister, in Schweden weitere Bahn brechen. Und wenn auch die Missachtung, welche der Philosophie als einer — in mehr als einer Bedeutung des Wortes — unfruchtbaren Wissenschaft von der Werkthätigkeit der Welt zu Theil wird, sich bis in den Norden Europas erstreckt, so wird doch auch dort, wie all überall, die denkende Betrachtung der Dinge, die tiefste Befreiung des Geistes, wenn einmal erregt, die Arbeit der edelsten Geister bleiben. Auch wird es mehr und mehr offenbar werden, von welcher Bedeutung solche Arbeit für die moderne Welt überhaupt ist, welche mit den Vorstellungen der Vergangenheit in der That gebrochen hat. In der Zerfahrenheit und Oberflächlichkeit der Meinungen über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit wird sich die Vertiefung des Geistes als die Macht bewähren, welche nicht blos die Ehrfurcht vor dem bewahrt und erneut, was Geltung verdient, sondern auch dem, was noch nicht gegolten hat, seine berechtigte Geltung verschafft.

Christopher Jacob Boström stammt aus dem fernsten Norden Schwedens aus dem kleinen Städtchen Piteå, wo er den 1. Januar 1797 geboren ward; bei einem schwächlichen Körper, und, wie es scheint, dauernden Nervenleiden, hat er unter ernster Arbeit gleichwohl ein Alter von 69 Jahren erreicht. Er starb den 22. März 1866 zu Upsala, nachdem er mehre Jahre an diesem Orte seiner dauernden Wirksamkeit als emeritirter Professor gelebt hatte. Im Jahre 1812 bezog er das Gymnasium zu Hernösand, wo bereits durch einen seiner dortigen Lehrer, den Lektor Berlin, seine Neigung zur Philosophie geweckt wurde. Wir kennen indessen weder die Richtung seines Lehrers, noch wird etwaiger litterarischer Studien des Schülers um diese Zeit gedacht. Der von seinem Oheim, einem Schiffsbaumeister, erzogene und auf der Schule unterhaltene Knabe war schon auf dem Gymnasium und später auf der Universität Upsala, welche er 1815 bezog, gezwungen, als Hauslehrer einen wesentlichen Theil seines Unterhaltes zu erwerben. Da er als

Student zum Theil sogar auf dem Lande Jahre lang diesen Erwerbszweig wählen musste, so konnte er erst 1824 den Magistergrad erlangen, welchen er mit Auszeichnung erwarb. Die Beharrlichkeit des Strebens unter dem Druck der Armuth ehrt den Mann; der mühselige Weg, den er einzuschlagen hatte, ist aber in Schweden nicht ungewöhnlich, wo die Strebsamkeit der wissenschaftlichen Jugend unter ungünstigen Umständen durch das volksthümliche Wort geehrt zu werden scheint: „ein Bischof muss ein Bauersohn sein.“ Boström's Ziel war eine Docentenstelle an der Universität; so lange er eine solche nicht erhalten konnte — denn die gesetzliche Bestimmung gestattete neben den beiden Professoren der Philosophie nur die Habilitirung zweier Docenten, welche bereits vorhanden waren — beschäftigte er sich nunmehr vorzugsweise mit dem Studium der Theologie. Erst als 1827 eine dieser Stellen erledigt ward, trat er im nächsten Jahre als Docent ein. Wir erfahren wenig über den Gang seiner Universitätsstudien, insbesondere der philosophischen, wenn uns auch mitgetheilt wird, dass er besonders den Professoren Biberg und Grubbe seine Bildung verdankte. Es ist nicht zu bezweifeln, dass Boström dem Studium antiker und moderner Philosophie frühe schon nicht fremd blieb, und namentlich auch Kenntniss von deutscher Philosophie nahm, wovon seine späteren Schriften Kunde geben. Er soll als Privatdocent bis zum Jahre 1833 der gesuchteste Lehrer zu Upsala gewesen sein. Um diese Zeit, wir wissen nicht durch wessen Vermittlung, ward er als Lehrer der Erbfürsten nach Stockholm berufen, und kehrte erst 1837 als Adjunkt in der Philosophie nach der Universität zurück, wo er im folgenden Jahre als Titularprofessor mit einem von dem damaligen Kronprinzen gewährten Gehalte bestallt wurde. Als im Jahre 1840 der Professor Grubbe als Staatsrath nach Stockholm berufen ward, verwaltete Boström zunächst interimistisch die Professur der praktischen Philosophie, welche er als ordentlicher Professor seit 1842 inne gehabt hat. Er hat zahlreiche Schüler gebildet, welche gegenwärtig als Lehrer der Philosophie wie in anderen Berufskreisen wirken; zu diesen dürfen wir den Professor Ribbing in Upsala, den Professor Nyblaeus in Lund, die Adjunkten Sahlin und Leander, den Rektor Dahlbäck in Umeå, die Herren Emberg, Afzelius u. A. rechnen, von denen mehrere in Deutschland nicht unvortheilhaft bekannt sind.

Boström hat sein philosophisches System, welches er in einem dreijährigen Lehrkurse seinen Zuhörern vorzutragen pflegte, erst

spät und auch dann nicht in ausführlicheren schriftstellerischen Werken dargelegt. Er hat entweder Scheu vor einer Veröffentlichung seines Systems in einer umfangreicheren Darstellung gehabt, oder er hat es verschmäht, einem grössern Publikum den erarbeiteten geistigen Gewinn darzubieten, den er der unmittelbaren und nachhaltigeren Einwirkung auf die studirende Jugend vorbehielt, oder amtliche ausgedehnte Thätigkeit bei häufiger Kränklichkeit hat ihn von schriftstellerischen Arbeiten abgehalten. Die Quellen, aus denen wir unsere Skizze des Boström'schen Lehrgebäudes entnehmen können, sind daher von geringem Umfange, und wir haben es der Güte schwedischer Freunde zu verdanken, dass wir in den Besitz derselben gekommen sind. Denn der deutsche Buchhandel versorgt uns spärlich mit den Erzeugnissen der skandinavischen Litteratur, deren Verständniss bei uns wenig verbreitet ist, während die deutsche Sprache und Litteratur in Schweden einen Gegenstand des höheren Unterrichtswesens ausmacht und ein Gemeingut der wissenschaftlich gebildeten Männer ist.

Boström's frühere Arbeiten von geringerem Umfange, seine akademischen Dissertationen u. dgl. m., z. B. die gegen den einseitigen Supranaturalismus, soll er selber nur als Vorübungen angesehen haben. Wichtig für die Kenntniss seines Systemes ist die erst gegen das Ende seiner akademischen Laufbahn erschienene Schrift: „Grundlinien zur philosophischen Staatslehre" (Upsala 1859), denen sich alsbald: „Grundlinien zur Propädeutik der philosophischen Staatslehre" anreihten. Eine zusammengedrängte Uebersicht seines Systems enthält die nach der ausdrücklichen Mittheilung der Redaktion unter Boström's persönlicher Mitwirkung im „Schwedischen biographischen Lexikon" erschienene und besonders abgedruckte Arbeit „C. J. Boström und seine Philosophie" (Örebro 1859). Wir betrachten diese Schrift als eine authentische Quelle um so mehr als sie mit dem was Boström sonst veröffentlicht hat, im Wesentlichen überall zusammenstimmt. Nicht ohne Beimischung des Bedauerns gedenken wir einer für die Skizzirung des Boströmschen Systems nicht unwichtigen Schrift, welche der Vertheidigung des Systems in der Form einer Kritik der Ansichten des gegenwärtigen Professors der Philosophie Borelius in Lund, damals Lektors in Calmar, gewidmet ist, und welche man aus inneren Gründen Boström selber zuschreibt: „Der spekulative Philosoph Johann Jakob Borelius in Calmar" (Upsala 1860). Diese Kritik verläugnet leider in erbitterter Schmähung des Gegners den Adel

des Wortes so sehr, dass sie den Leser tief in seinen sittlichen Gefühlen verletzt, wenn er erwägt, dass ein Vertreter der Wissenschaft, die dem Höchsten und Tiefsten zugewendet ist, gerade am meisten von unedler Leidenschaft gereinigt sein sollte. Wenn Boström selber in der That diese Schrift verfasst hat, so ist sie ein Beweis, dass der Vorwurf der Anmassung und Unduldsamkeit, welcher der Boströmschen Schule gemacht worden ist, den Urheber des Systems am Schwersten trifft. Wir würden aufrichtig erfreut sein, wenn die Annahme der Abfassung der Schmähschrift durch Boström sich zur Ehre des Philosophen als unberechtigt erwiese.

Wir haben auch Schriften des dort angegriffenen Philosophen Borelius für unsere Arbeit herbeiziehen können. Dahin gehört: „Der Streit des dogmatischen Realismus mit der speculativen Philosophie, beleuchtet von J. J. Borelius" (1. Heft, Stockh. 1857), „Kritik über die Boströmsche Philosophie von J. J. Borelius" (1. Heft: „Die Staatslehre", Stockh. 1859. „Antwort auf die Antikritik", Stockh. 1860), so wie einige andere Aufsätze desselben in Zeitschriften. Die Arbeiten des wackeren Vorkämpfers der speculativen Philosophie in Schweden, und des regsamsten Gegners der Boströmschen Schule, welchem es endlich gelungen ist, zu der achtbaren Stellung eines ordentlichen Professors der Philosophie, mancher Hemmungen ungeachtet, zu gelangen, sind übrigens von uns nur benutzt worden, um uns der eigenen treuen Wiedergabe Boströmscher Sätze in deutscher Sprache zu vergewissern. Wir beabsichtigen keine Kritik des Boströmianismus; wir erstreben nur die Ehre, die uns vorliegenden Gedanken des Philosophen ungetrübt und unverfälscht deutschen Lesern vorzuführen.

Die Boströmsche Philosophie beansprucht den Charakter einer streng *idealistischen* und *rationalistischen* Philosophie, welche demgemäss mit nichts Empirischem behaftet sei.

Aller Raum, alle Zeit, Bewegung und Veränderung sind schlechthin von dem *Wahren* und *ursprünglich Seienden* ausgeschlossen.

Es ist somit Grundvoraussetzung des Systems, dass *lebendig sein* und *selbstbewusst sein* völlig identische Begriffe sind, so dass Leben selbstbewusst, und Selbstbewusstsein Leben ist. Das Maass des Selbstbewusstseins ist das des Lebens und umgekehrt; je höher und wahrer das Selbstbewusstsein, desto höher und wahrhafter ist das Leben, und umgekehrt.

Leben oder Selbstbewusstsein ist an kein Substrat oder etwas Materielles geknüpft; es ist vielmehr selber das Erste und Substantielle in Allem. So ist es gleichsam der Stoff (*det ämne*), woraus am letzten Ende Alles besteht, und verhält sich zu allem Seienden oder zu allen Wesen etwa wie der reine Raum zu allen geometrischen Figuren.

Es reihet sich daran der für die Boströmsche Lehre wichtige Satz, dass sein (*vara*) und vernommen werden (*förnimmas*) völlig identisch sind.

*

Die Philosophie an und für sich*) ist die höchste und eigentliche Wissenschaft, sie ist das der Form oder dem Klarheitsgrade nach, und nach Inhalt oder Umfang absolut vollkommene Vernehmen oder Wissen. In dieser Bedeutung ist sie Gottes eigene Allwissenheit, Er selber, lediglich als wissender oder vernehmender betrachtet, ohne Rücksicht auf das, was er übrigens sein mag. Die Philosophie des Menschen ist dagegen zwar dasselbe Wissen, jedoch mit den Negationen oder Beschränkungen und Unvollkommenheiten, welche aus der Endlichkeit des Menschen im Verhältnisse zu Gottes Unendlichkeit folgen. Sie ist eigentlich der wissende Mensch selber, soweit sein Wissen und Vernehmen mit dem der Gottheit identisch ist. Eine Wissenschaft, welche diesen Namen führt, jedoch mehr oder minder sinnlich oder empirisch, und folglich in so weit nicht philosophisch ist, wenn sie sich nämlich für die wahre ausgiebt, oder für dieselbe gilt, verhält sich zu der ersteren, wie eine falsche zu einer ächten Münze, wenn beide mit dem Namen Münze belegt werden.

Die wahre Philosophie kann nichts anderes als vernünftige Wesen oder Persönlichkeiten zu ihrem Gegenstande, und da die Wahrheit die Identität des Wissens und des Seins ist, auch nichts anderes zu ihrem Inhalte haben. Von den sinnlichen und materiellen, den natürlichen Dingen, kann sie nur handeln, insofern diese blos Phänomene an und für endlich vernünftige Wesen sind, und als solche deren Bestimmungen ausmachen, oder blos an und für dieselben gefunden werden. Das Unsinnliche, Geistige, Vernünftige ist zwar in ihnen gegenwärtig, aber es wird nicht als

*) Wir übersetzen die bei Boström häufig vorkommende Partikelverbindung *i och för*, die auch bei Substantiven erscheint, mit an und für; nur selten haben wir in und für gewählt, wo die deutsche Sprache sich jener Uebertragung durchaus nicht fügen wollte.

solches in ihnen gefasst oder vernommen, insoferne es unvollkommen vernommen wird, sondern es zeigt sich nothwendig als ihren relativen Gegensatz, d. h. als mehr oder minder sinnlich und materiell.

*

Was die Gliederung der (menschlichen) Philosophie betrifft, wie sie sich nach des Philosophen Lehre zu einem geschlossenen, bis ins Einzelnste sorgfältig ausgearbeiteten Ganzen abrundet, und worauf Boström natürlich, wie überflüssiger Weise ausdrücklich berichtet wird, nicht geringes Gewicht legte, so ist es bereits aus dem bisher Berichteten hinlänglich erklärlich, dass in seinem Systeme keine Stelle für eine Philosophie der Natur oder Naturphilosophie zu finden sein konnte, wenn auch das Natürliche durchaus nicht unberührt bleibt. Eben so wenig erscheint darin eine besondere Wissenschaft des Schönen oder Aesthetik, obgleich der ästhetischen Vermögen, so wie des Schönen und seiner Gestaltung in verschiedenen Sphären des Systems gedacht wird.

Die Philosophie zerfällt nach Boström in die theoretische und die praktische, je nachdem die vernünftigen Wesen aus theoretischem oder praktischem Gesichtspunkte betrachtet werden. In der ersteren werden sie lediglich als vernommene oder seiende betrachtet, in der letzteren zugleich als wirkende oder handelnde an und für den Menschen; in jener als seine theoretischen Vermögen, Verstand, Wissen bestimmend, in dieser als seine praktischen Vermögen, Willen, Handeln bestimmend.

I. Die theoretische Philosophie umfasst: a. die rationelle Theologie; b. die rationelle Anthropologie; c. die rationelle Ethnologie.

II. Die praktische Philosophie enthält: a. die rationelle oder philosophische Religionslehre; b. die Sittenlehre; c. die rationelle Rechtslehre.

I. Theoretische Philosophie.

a. Die rationelle Theologie handelt von Gott, theils, logisch, an und für sich, seinem Begriffe nach, theils, metaphysisch, an und für endliche Wesen, als deren letzter Grund betrachtet. Nach Boström, dem der absolute Idealismus als die einzig wahre und streng nothwendige Weltansicht erscheint, steht eben darum als Folgerung die Nothwendigkeit eines in jeder Beziehung vollkommen vernehmenden Wesens, der unendlichen Vernunft oder Gottheit fest. Die beiden letzten Ausdrücke sind

ihm nur verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Wesens. Der Mensch, obwohl nicht die Vernunft selbst, sondern nur ein vernünftiges Wesen *(rationis particeps)*, ist einer Vernunft theilhaftig, welche ewig, unveränderlich und heilig ist, wie die unendliche Vernunft, wenn auch der sinnlich vernünftige Mensch verderbt oder unvollkommen sein kann, weil er seine Vernunft nicht gebraucht. Aus diesem Grunde ist jede Herabsetzung der Vernunft, auch der menschlichen, eine Lästerung *(hädelse)*.

Der Philosoph unterscheidet die Attribute, welche der Gottheit nach Form und nach Inhalt betrachtet, zukommen.

1. Der Form nach betrachtet, kommt der Gottheit das Attribut Unendlichkeit zu, welche sich näher bestimmt als äussere Unendlichkeit oder Absolutheit, d. h. Selbständigkeit und Vollkommenheit; und als innere Unendlichkeit oder absolute Systematik *(systematiskhet)*, d. h. Einheit in der Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung, so wie Einheit in der Allheit oder absolute Einheit in der Mannigfaltigkeit. Diese innere Unendlichkeit Gottes schliesst in sich, dass alle vernünftigen Wesen, welche mit ihm das einzige wahrhafte und ursprüngliche Sein ausmachen, in ihm gegenwärtig sind, und er selbst mit seinem ganzen Inhalte in ihnen, und ebenso, dass sie alle gegenseitig in einander gegenwärtig sind. So ist die innere Unendlichkeit Gottes Allgegenwart, wobei jedoch der Begriff räumlicher Allgegenwart völlig fern zu halten ist.

2. Dem Inhalte nach kommen der Gottheit ontologisch und noologisch betrachtet, zwei Reihen von Attributen, reale und ideale, zu; die letzteren oder noologischen sind die an und für sich selbst objektiven und vollständigen; die ontologischen dagegen sind nur unsere Abstractionen von jenen.

Ontologisch, dem Inhalte nach und zugleich als blos seiend oder vernommen betrachtet, hat Gott die Attribute der absoluten Unsinnlichkeit, welche die Geistigkeit d. h. Immaterialität oder Nichtexistenz im Raume, so wie die Ewigkeit d. h. Unveränderlichkeit oder Nichtexistenz in der Zeit in sich befasst, und des absoluten Organismus oder reeller Systematik *(absolut organiskhet eller reel systematiskhet)*, worin befasst sind: Macht oder Einheit in der Mannigfaltigkeit der Wesenheit (Kraft); Allmacht oder Einheit in der Allheit der Wesenheit, worunter man jedoch nicht das Vermögen nach Belieben zu handeln verstehen darf.

Noologisch, dem Inhalte nach und zugleich als wissend

oder vernehmend betrachtet, kommt der Gottheit einerseits das Attribut absoluter Vernünftigkeit zu, worin Selbstbewusstsein und unendliches oder absolutes Selbstbewusstsein liegt, andererseits absolute Persönlichkeit oder ideelle Systematik, worin Wissen oder Einheit in der Mannigfaltigkeit des Selbstbewusstseins, und Allwissenheit oder absolute Vollkommenheit des Wissens hinsichtlich des Inhaltes liegt.

3. In Beziehung zu den theoretischen, praktischen und ästhetischen Vermögen des Menschen wird die Gottheit gefasst:

als das an und für sich selbst Wahre mit den näheren Bestimmungen der Wesenheit und Substantialität, im Gegensatze zu dem Sinnlichen, welchem die Bestimmungen der Phänomenalität und Accidentalität zukommen;

als das an und für sich selbst Gute mit den näheren Bestimmungen des Lebens und des harmonischen Lebens oder der Seligkeit;

als das an und für sich selbst Schöne mit den näheren Bestimmungen der Erhabenheit und der Schönheit im engeren Sinne oder unendlicher Harmonie *(harmoniskhet)*.

Ursprünglich giebt es *(finnes)* nichts anderes als Gott und seine ewigen Bestimmungen, d. h. seine Perceptionen, Ideen, seine Gedanken oder Begriffe oder seine vollkommenen Vernehmungen, worin die Vernehmung und das Vernommene oder das Wissen und Sein identisch sind. Diese, insoweit sie von Gott gedacht werden, gleich ihm selber vollkommenen und bestimmten, sein eigenes Selbstbewusstsein in seinen besonderen Bestimmungen ausmachenden Ideen, müssen nothwendig, nach Boström, um von Gott vernommen zu werden oder bei *(hos)* ihm Ideen zu sein, auch etwas an und für sich selbst sein, und da sein und vernommen werden dasselbe bedeuten, auch von sich selber vernommen werden, also lebende oder selbstbewusste, vernehmende oder vernünftige Wesen sein. Sie machen daher einen absolut ideellen Organismus, die geistige Welt oder Gottesreich aus. Aber gleichwohl gilt von ihnen, dass sie selber nicht, wie Gott, einander in jeder Hinsicht actuell oder klar, selbstbewusst vernehmen, sondern mehr oder minder potentiell oder dunkel, bewusstlos. Auch müssen sie sich zu einander wie höhere und niedere verhalten, so dass die höheren die niederen als ihre positive Bestimmung enthalten, die niederen aber die höheren zu ihrer negativen Bestimmung haben.

Insofern jedes vernünftige Wesen die ganze geistige oder vernünftige Welt in sich hat, und folglich um sich selbst vernehmen zu können jene und ihren Inhalt vernehmen muss, sie aber nicht, soweit es endlich und unvollkommen ist, in jeder Hinsicht vollkommen und wahrhaft vernehmen kann, so muss es sie mehr oder minder anders vernehmen als sie in und für Gott ist. Und somit muss jedes endliche vernünftige Wesen seine eigene relative und sinnliche oder Phänomen-Welt für sich haben, wenn auch mehr oder minder identisch mit anderen, wie z. B. unsere Welt für uns alle im Ganzen dieselbe ist, da wir desselben Geschlechtes sind, obgleich auch dies nicht in jeder Hinsicht.

So ist denn unsere Sinnenwelt in Zeit und Raum nichts anders als ein Phänomen der unsinnlichen Welt, oder die Gestalt, welche diese wegen unserer Unfähigkeit sie vollkommen zu vernehmen erhalten muss. Andere Arten endlich vernünftiger Wesen haben anders beschaffene Phänomenwelten, deren es unendlich viele geben muss. Doch ist das Phänomen kein Schein, welcher nur für den Sinn ist und zwar die unvollkommene Auffassung des Phänomens, während das Phänomen die unvollkommene Auffassung des ursprünglichen Wesens selbst ist. — Was wir Natur nennen, hat kein Dasein, keine Selbständigkeit neben und unabhängig vom Menschen. Für Pflanzen und Thiere giebt es bei Gott keine Ideen, da sie nichts als Phänomene an und für uns von vernünftigen Wesen sind. Wir dürften sie sonst auch nicht mit Recht als blosse Mittel für unsere Zwecke verwenden.

Zu den endlichen Wesen hat Gott das allgemeine Verhältniss, dass er ihren Grund ausmacht, unmittelbar zu dem rein Geistigen, mittelbar auch zu dem mehr oder minder Materiellen und Reellen.

Wird Gott ohne Rücksicht auf seine Persönlichkeit als Grund für das Dasein geistiger Vernunftwesen, oder für deren Entstehen und Bestehen gedacht, so wird er ihr Urwesen d. h. ihre Ursache und ihre Ursubstanz genannt. Wird er zugleich als Person gedacht, so ist er Urintelligenz oder Urpersönlichkeit und heisst ihr Schöpfer und Erhalter. Jedes Einzelnen reiner Geist oder Idee ist allerdings nicht von Gott geschaffen, sondern vielmehr von ihm in Ewigkeit geboren; im Verhältniss zu ihm etwas Secundäres im Begriffe, aber dessen ungeachtet etwas Selbständiges dem Wesen nach. Geschaffen wird nur das Sinnliche, obwohl nicht unmittelbar durch ihn, sondern durch die Idee, den Logos oder Sohn.

Wird Gott als Grund für die Entwickelung der geistigen

Wesen ohne Rücksicht auf seine Persönlichkeit betrachtet, so wird er ihre Religion genannt, und ist ihr absolut höchstes Gesetz und ihr absolut höchstes Ziel. Wird er dabei zugleich als Person gedacht, so ist er ihr höchster Regent oder Monarch d. h. ihre absolut höchste Vorsehung und ihr absolut höchster Seligmacher. — Gott ist keine Vorsehung für die lediglich sinnlichen Wesen, wie die Pflanzen und Thiere, welche nicht durch eine unrichtige Entwicklung ihr Ziel verfehlen können, und somit keiner Lenkung bedürfen.

b. Die rationelle Anthropologie handelt von dem Menschen theils an und für sich, theils in Beziehung zu den anderen Vernunftwesen, welche seine Bestimmungen ausmachen, und welche in ihm betrachtet werden, soweit sie für uns bekannt sind. Dahin gehören die Lehren vom Geschlechte, der Gattung, der Nachbarschaft *(grannskapet)*, und der vernünftigen Anlage, oder von den vernünftigen Einheiten von Wesen, welche in der praktischen Philosophie als private Gesellschaften auftreten d. h. als Ehe, Familie, Commune, private Corporation oder der private Stand.

Zu den leitenden Gesichtspunkten, welche in Bezug auf diesen Zweig der Boströmschen Lehre mitgetheilt werden, gehören die folgenden:

Der Mensch ist nicht die Vereinigung einer Seele und eines Leibes, da er eigentlich nichts anderes als Geist, und sein Leib nur seine sinnliche phänomenale Gestalt ist. Der Leib, als Theil der zum Menschen selbst gehörenden Sinnenwelt, wird von ihm so vernommen und durchdrungen, dass er in allen Theilen desselben, wenn auch in ungleichem Grade der Vollkommenheit, gegenwärtig ist. Er hat daher über denselben eine gewisse Selbstmacht oder Gewalt, weshalb dieser, gleich ihm, ein Organismus, wenn auch blos relativ, wird; durch ihn steht der Mensch in Beziehung zu der ganzen übrigen Sinnenwelt, wie zu ihm selber, als materiell.

Als Einheit von Wesen und Phänomen hat der Mensch Vernunft und Sinnlichkeit. Vernünftig ist der Mensch, soweit der Inhalt seines Selbstbewusstseins das Wesen oder das Göttliche ist; sinnlich, soweit der Inhalt seines Selbstbewusstseins das Phänomen oder das lediglich Menschliche ist. In jeder dieser Beziehungen kann er verschiedene Entwickelungsgrade haben, so dass er, der Form oder dem Grade des Selbstbewusstseins und der Selbständigkeit nach, entweder blos empfindend *(kännande)*

und spontan *(egendriftig)*, oder zugleich bewusst und arbiträr *(godtycklig)*, oder zugleich selbstbewusst und frei sein kann.

Mit Rücksicht auf das Ziel, dem der thätige Mensch zustrebt, werden seine Functionen und demgemäss seine Seelenvermögen in theoretische, praktische und ästhetische eingetheilt. Durch die theoretische Bethätigung erstrebt der Mensch höheres Selbstbewusstsein mittelst Veränderung des Innern; durch die praktische, höhere Selbständigkeit mittelst Veränderung des Aeussern; die ästhetische ist eine besondere Anwendung beider zum Zwecke des Behagens oder des Vergnügens *(för det behag eller det nöje)*, welches in der Bethätigung selber als solcher liegt, insofern sie in einer Weise vorgeht, die mit der Beschaffenheit des Menschen übereinstimmt. Sie ist deshalb theils kontemplativ, theils produktiv.

Das vernünftige wie sinnliche theoretische Vermögen äussert sich der Form nach als Empfindungsvermögen (Sinn), Vorstellungsvermögen (Einbildungskraft), und Denkvermögen (Verstand).

Das sinnliche und vernünftige praktische Vermögen äussert sich in entsprechenden Functionen, als Trieb, Begier und Wille; wozu bemerkt wird, dass man die beiden ersteren Worte nicht für das vernünftige, sondern statt beider in dieser Beziehung das Wort „Liebe“ *(kärlek)* gebrauche.

Das ästhetische Vermögen hat eben so viele Aeusserungsweisen als jene zusammen.

Die niedere oder dunklere Region (Pol) im Menschen nennt man metaphorisch sein Herz, die höhere und klarere seinen Kopf.

Dem Menschen kommt Freiheit zu unter entgegengesetzten Bestimmungen zu wählen, um so mehr als die sinnliche Welt sein eigen Zubehör ist, und sein gegenwärtiges Leben eine fortdauernde Entwicklung oder Aktualisirung dessen ist, was potentiell in seinem Wesen liegt oder wenigstens eine Folge davon ist. Er kann in gewissem Grade selbst seinen Entwicklungsgang bestimmen, wenn er den Grad der Selbstmacht oder des Selbstbewusstseins und der Selbständigkeit erreicht hat, welche wir mit Verstand und Wille bezeichnen.

c. Die rationelle Ethnologie, welche von Volksstamm, Race und Gattung theils an und für sich selbst, theils im Verhältnisse zu den anderen vernünftigen Wesen handelt, wird als eine Wissenschaft namhaft gemacht, welche bisher nicht als ein

Theil der Philosophie bearbeitet sei, und wovon man nur zerstreute historische Notizen finde, welche das Zustandekommen dieser Wissenschaft ermöglichen. Wir dürfen annehmen, dass der Philosoph, welcher seine Lehre den Studirenden in einem dreijährigen Lehrkurse vortrug, auch dieser von ihm in sein System eingereihten Disciplin eine entsprechende Durcharbeitung hat zu Theil werden lassen. Indessen ist uns keine nähere Kenntniss von der Ausführung dieses Gegenstandes gegeben. Eine etwaige Herausgabe der Vorlesungen Boströms würde eine Einsicht in die philosophische Entwicklung der hier einschlagenden Materien ergeben.

II. Praktische Philosophie.

a. Die Religionsphilosophie, die rationelle oder philosophische Religionslehre, hat Gott zum Gegenstande, insofern er unter dem praktischen Gesichtspunkte als die Religion oder das absolut höchste Gesetz und Ziel der vernünftigen Wesen betrachtet wird, und da Gott Person ist, als deren höchster Regent, deren höchste Vorsehung und Seligmacher. Die Religion ist nämlich Gott selbst als Regent der vernünftigen Wesen, wenn man von seiner Persönlichkeit absieht, auf dieselbe Weise etwa, wie wenn man das Wort Regierung statt des Monarchen im Staate anwendet.

Ueber Boströms Religionsphilosophie wird berichtet, dass sie sich im Allgemeinen mit der christlichen Lehre in Uebereinstimmung befinde. Schwerlich wird die schwedische Theologie mit diesem Urtheile einverstanden sein. Die Abweichungen von den Vorstellungen der Kirchenlehre im Einzelnen, welche ausdrücklich aufgeführt werden, sind übrigens ein ehrendes Zeugniss für die rücksichtslose Ueberzeugungstreue des Philosophen, welcher sich auf dem Boden der Wissenschaft mit jener Unbefangenheit bewegt, die der Freiheit des Gedankens allein würdig ist.

Der Philosoph, welcher das Wesen Gottes von allem Endlichen und Anthropopathischen entkleidet, findet keine Stelle für die Dreieinigkeit in der Gottheit. Wie auch die endlich vernünftigen Wesen sich unter einander als höhere und niedere verhalten, so sind sie doch alle im Verhältnisse zu Gott in gleicher Weise seine von Ewigkeit erzeugten Kinder, wenn man nur ihren Geist oder ihre Idee in Betracht zieht. Will man mit dem Worte Sohn die ewige Idee oder den Geist bezeichnen, so muss man unendlich viele Gottessöhne anerkennen, welche unter einander nicht ungleich sein können. Der heilige Geist aber ist nichts anderes als die

Religion selbst. Die Religiosität ist immer ein Gnadenwerk des heiligen Geistes, und ein Werk nichts anderes als die Ursache, so weit sie an und für uns oder in unserer Welt hervortritt, was immer nur relativ oder in einem gewissen Grade der Fall ist.

Die Religion an und für sich ist nur eine. Alle besonderen Religionen sind nichts als die verschiedenen Entwickelungsformen derselben, und haben alle nur relative Gültigkeit. Es giebt für alle Menschen nur einen Weg, um zur Religion zu gelangen, und die Unterscheidung zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion beruhet auf Missverstand. Die Wirkung (Wirksamkeit) der Religion ist bei allen vernünftigen Wesen eine und dieselbe, bei den bösen wie bei den guten, den ungebildeten wie bei den gebildeten; doch sind darum die Ergebnisse (Effekte) derselben z. B. bei uns Menschen nicht nothwendig dieselben. Sie können bei verschiedenen Wesen ganz verschieden sein, wovon neben andern eine der Ursachen der bessere oder schlechtere Gebrauch der Freiheit ist.

Es giebt keine stellvertretende Genugthuung (*satisfactio vicaria*), und keine andere Erlösung und Versöhnung als die, welche durch die allgemeine Wirkung der Gottheit als des heiligen Geistes oder der Religion bewerkstelligt wird. Die ganze Entwicklung der Welt ist nichts anderes als die fortschreitende Erlösung und Versöhnung.

Es giebt keine Kirche als eine besondere Gesellschaft neben den übrigen; eine jede, die niedrigste wie die höchste, soll eine Kirche oder ein Organ für die Religion sein.

Es giebt eine Unsterblichkeit der Seele, aber das Ende des gegenwärtigen Lebens ist nicht ein unmittelbarer Uebergang in das ewige; es giebt nothwendig noch andere Lebensformen für den Menschen, bevor seine Entwicklung die höchste Vollendung erreichen kann. Diese Lebensformen liegen von Ewigkeit potentiell im Menschen, wie auch die gegenwärtige, und die verschiedenen Phänomenwelten, welche der Mensch unter jeder Lebensform für sich hat, fallen nicht in den Raum ausserhalb der gegenwärtigen, oder in die Zeit nach derselben, da diese in beiden Beziehungen empirisch unendlich ist. Jene haben ihre eigenen Zeiten und Räume, welche eben so unendlich sind.

Es giebt kein ewiges Böse oder ewige Unseligkeit. Das dem endlichen Wesen in seinen unvollendeten Lebensformen angehörende Böse verschwindet, unter der Leitung und Wirksamkeit

der Vorsehung, mit deren Vollendung. Die Aufhebung oder Bestrafung des Bösen ist durch nichts anderes möglich als durch das Setzen oder die Verwirklichung des Guten oder der Seligkeit.

Dass Boström übrigens die philosophische Religionslehre ebensowenig der Entwicklung der positiven Religion in den Weg treten lassen will, als die philosophische Rechtslehre das positive Recht entbehrlich macht, ist selbstverständlich. Dass aber der Philosoph eine Einwirkung der erstgenannten wie der letzteren auf die Entwicklung der positiven Religion und des positiven Rechtes annehmen musste, scheint uns ebenso selbstverständlich. Der Philosoph unterscheidet zwischen Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, religiöser Lehrfreiheit, Konventikel-Freiheit und Abfalls-Freiheit, die nach seiner Ansicht gewöhnlich unter dem gemeinsamen Namen der Religionsfreiheit befasst werden. Er fordert, dass die beiden ersten, welche lediglich negativ seien, unbeschränkt bleiben; die übrigen, insofern sie eine Einwirkung auf die Gesellschaft und ihre Glieder üben, müssen mit deren vernünftigem Zwecke vereinbar bleiben.

b. Die Sittenlehre (Ethik, Moral) handelt von dem einzelnen Menschen als frei wirksam sein wahres Wesen oder seine Vernunft in Einheit mit demselben als seinem Gesetze und Ziele zu verwirklichen. Es gehören dahin auch die Lehren von den privaten Gesellschaften, wie der Ehe, Familie, Commune u. s. w., welche für besondere Momente des vernünftigen Zweckes des Menschen wirksam sind, aber diese in weiterem Umfange ausführen.

Dem Philosophen sind sittliche Wesen im Unterschiede von den rechtlichen (*rättsliga*) diejenigen, welche ihre Wirksamkeit unmittelbar auf die sinnlichen Kräfte und Dinge richten als das Material, welches sie zu bearbeiten und zu verändern haben, und welche sie zu Organen für die Vernunft umzubilden haben, wenn sie solche werden können (die sinnlichen Seelen- und Leibeskräfte), im andern Falle jedoch wenigstens zum Mittel für dieselbe Vernunft (die Kräfte der äusseren Natur und deren Produkte). Die rechtlichen Wesen sind jedoch unmittelbar auf die sittlichen Wesen selbst und deren Wirksamkeit gerichtet, um ihnen eine gewisse Leitung oder eine gewisse Form zu geben, nämlich die eigene Form des Rechtes, welche ebenso die allgemeine der Vernunft ist.

Die Mittheilungen über Boström's Philosophie lassen uns ohne nähere Kunde über die Gliederung und Ausführung der Ethik; sie wird als ein positiv rationelles ethisches System charakterisirt,

welches sich einerseits an das Christenthum, andererseits an die platonische Ethik anschliesst.

c. Die rationelle Rechtslehre oder die philosophische Staatslehre, welche das letzte Glied der Boströmschen Philosophie ausmacht, handelt von der öffentlichen Gesellschaft, dem gemeinen Wesen (*det publika samhället*) oder dem Staate, dem Staatensysteme und dem Systeme der Staatensysteme oder der Menschheit, als wirksam betrachtet, sich selbst an und für die sittlichen Wesen zu verwirklichen, und diesen und ihrer Wirksamkeit eine vernünftige Form zu geben. Es liegt davon der allgemeine Theil in Boström's Grundlinien zur philosophischen Staatslehre vor.

1. Der Staat ist die erste öffentliche Gesellschaft und steht deshalb in unmittelbarem Verhältnisse zu den privaten Gesellschaften und den Individuen, welche seine Wirkungssphäre und seine untergeordneten Organe ausmachen. Der Staat ist Einheit von Wesen und Phänomen. Sein letzter Grund ist die Gottheit, sein ewiges Wesen ist seine Idee, welche als sein nächster Grund durch ihre Gegenwärtigkeit im Menschen ihn treibt, ihn an und für sich oder in seiner Welt zu verwirklichen. Gleich allen Ideen der Gottheit, ist auch der Staat ein lebendiges selbstbewusstes organisches Wesen d. h. ein vernünftiger Wille oder eine Persönlichkeit. Sein Grund ist also nicht in der Natur oder in der natürlichen Anlage des Menschen, nicht in seinen sinnlichen Trieben, nicht in seinem sinnlichen und empirischen Willen (einem Staatsvertrage) zu suchen. Sein Ziel und Zweck ist er selber, seine Verwirklichung der fortschreitende Gang von Potentialität zu Aktualität.

Boström bemerkt, dass eine höhere Ansicht vom Staate erst von Schelling und Hegel angebahnt sei, die ihn als einen lebendigen Organismus betrachteten. Nach ihnen war das Absolute selbst der unmittelbare Grund des Staates, aber da das System pantheistisch war, so konnte weder der Staat noch der Mensch irgend ein wahres Ziel an und für sich selbst haben.

2. Des Staates Gesetz und Recht erörtert der Philosoph im Allgemeinen in folgender Weise:

Ein Gesetz ist eines endlichen und veränderlichen Wesens an und für sich selbst konstante und nothwendige Bestimmtheit, so es gedacht wird als das an dem Wesen Wechselnde und Zufällige und dadurch das wirksame Wesen insgesammt bestimmende und regelnde. Es wird daraus gefolgert, dass das Gesetz eines

Wesens dasselbe ist als sein Begriff oder seine Idee, sein Wesen, sein Grund, sein Ziel und seine Macht; dass jedes Wesen nur ein einziges Gesetz hat, welches gleichwohl Einheit im Mannigfaltigen ist, weshalb man auch von den Gesetzen eines Wesens in der Mehrzahl sprechen kann; dass alles Gesetz vollkommen konkret und individuell ist, weshalb ein allgemeines Gesetz nur der durch Abstraktion gewonnene allgemeinste Begriff des konkreten Gesetzes ist; dass kein Gesetz blos negativ oder permissiv, sondern stets positiv oder gebietend ist; dass kein Wesen einem andern Gesetze als seinem eigenen gehorchen kann, und dass jedes freie Wesen selber sein Gesetz für sich feststellen muss, wenn es sein wirkliches Gesetz werden soll.

Alles Gesetz ist zwar an und für sich nothwendig, ewig und unveränderlich, aber die Nothwendigkeit seiner Vollziehung in der Welt des Menschen kann zwiefach sein. In dieser Beziehung sind die Gesetze entweder theoretische, physische oder Nothwendigkeits-Gesetze, deren empirische Vollziehung als physisch nothwendig eintreten muss; oder praktische, moralische oder Freiheits-Gesetze, deren empirische Vollziehung moralisch nothwendig ist, oder geschehen soll.

Zu den theoretischen Gesetzen gehören ausser den Naturgesetzen auch die Denkgesetze. Die praktischen Gesetze sind entweder ethische, private oder Sittengesetze, welche den privaten Persönlichkeiten (Individuen und privaten Gesellschaften) angehören; oder juridische, öffentliche oder Rechtsgesetze, welche den öffentlichen Persönlichkeiten (dem Staate und seinen öffentlichen Organen, sowie den Staatensystemen) angehören. Die Herleitung der letzteren von den menschlichen Individuen, und ein nicht vom Staate ausgehendes sogenanntes Naturrecht bleibt eine Unmöglichkeit.

Zu dem Staatsgesetze oder Rechtsgesetze hat die private Persönlichkeit ein negatives Verhältniss d. h. sie darf nichts vornehmen oder unterlassen, wodurch die Gültigkeit oder Vollziehung dieses Gesetzes gehemmt werden würde. Das Gesetz einer Persönlichkeit kann nie eine Norm werden, sondern ist stets nur eine Grenze für die Wirksamkeit der anderen. Auch muss jede Person ihr Gesetz für sich selbst geben; der Monarch, als der höchste und allgemeine Verwalter des Staats, des Staates Gesetz für sich selber, und selbiges Gesetz jeder seiner Beamten und Diener ebenso für sich. Selbst das Volk und seine Glieder geben

ihre eigenen (ethischen) Gesetze für sich selber; und das Volk hat keinen Theil, oder nichts zu thun in der öffentlichen Gesetzgebung, sondern blos mit derselben, nämlich durch die Bewachung und Ausübung seiner eigenen Gerechtsame für den gesetzgebenden Monarchen Grenzen zu setzen.

Hinsichtlich der Erkenntnissquelle (*principium cognoscendi*) ist das Staatsgesetz oder Rechtsgesetz entweder rationell, des Staates ewiges Wesen oder Idee, als sein Gesetz gedacht, und daher durch die blosse Vernunft zu erkennen; oder positiv (gegeben), des Monarchen öffentlicher Wille, wie er in den Gesetzbüchern des Staates ausgedrückt gefunden und aus diesen erkannt werden kann.

Was das Recht des Staates oder im Staate betrifft, so ist das Rechte das Vernünftige und umgekehrt, aber im engsten Sinne versteht man darunter das formelle oder juridische Rechte, d. i. das Rechte in und für den Staat, welches nach seinem Wesen oder Gesetze beurtheilt wird.

Das juridische (formelle, strenge) Recht (*Jus*) ist gerade des Staates ewiges Wesen, welches auch sein Gesetz ist, aber als wirksam in unserer Welt. So hat das Recht seine Gegensätze in der praktischen Sphäre einerseits an der Sittlichkeit, welche dieselbe Form für die privaten Persönlichkeiten ist, und andererseits an der Religion, welche dieselbe Form für die absolute Persönlichkeit oder Gott ist.

Im Allgemeinen ist das Recht der endlichen Person, dessen besondere Momente ihre Gerechtsame oder Rechte genannt werden, ihre freie äussere Wirksamkeit, ihr Thun und Lassen in der Sinnenwelt, soweit es mit einem vernünftigen praktischen Gesetze vereinbar ist, und ihm bei Anderen Verbindlichkeiten oder Rechtspflichten gegenüberstehen. Demgemäss können nur endlich vernünftige Wesen Rechte haben, da nur sie in Wechselwirkung mit anderen in unserer Welt treten können.

Aktuelle Rechte können nur aktuellen (mündigen) Personen zukommen; das Recht der potentiellen Personen muss von der Familie oder dem Staate (durch Vormünder) gehandhabt werden.

Moralischen Personen kommen eben so gut Rechte zu als physischen Personen.

Dieselbe Handlung kann ein Recht und eine Pflicht für dieselbe Person sein; im ersteren Falle eine Freiheit für sie gegen andere, im letzteren eine Nothwendigkeit für sie gegen sich selbst.

Alle Rechte oder Gerechtsame sind Interessen, doch nicht alle Interessen, sondern nur die rechtsbeständigen, sind Rechte.

Im Staate selber fallen seine Rechte und Pflichten zusammen. Dasselbe würde von der privaten Person gelten, wenn sie blos für sich oder nur Glied einer privaten (sittlichen) Gesellschaft wäre. Da aber die private Person ein Organ oder Mitglied im Staate ist, und folglich diesen selbst oder sein Wesen und Gesetz in sich gegenwärtig hat, so kann sie ihr Handeln auf zwei Gesetze zurückführen. Der Staat sieht in dem Privaten nichts als eins seiner Organe, welches er seinem eigenen Zwecke gemäss zu bestimmen und zu verwenden hat; alles Uebrige muss er ihm selber überlassen. Demzufolge hat jede private Persönlichkeit, blos als solche betrachtet, in und durch den Staat (juridische) Rechte, welche nicht mit ihren (moralischen) Pflichten zusammenfallen, so dass man mit Fichte sagen kann, dass ihre (juridische) Rechtssphäre im Ganzen weiter ist als ihre moralische Pflichtsphäre.

3. Mit Uebergehung der weiteren Ausführungen des Philosophen in Betreff der Staatsmacht und Staatsverwaltung fassen wir noch schliesslich die Ansichten des Philosophen über den wahren Rechtsstaat und seine Verfassung hier zusammen.

Der wahre Rechtsstaat ist nothwendig monarchisch, weil nur in der Monarchie das Oeffentliche oder das Recht gegen das Private selbständig gestellt werden kann; denn nur Eine Person mit ihrer Familie kann vollständig von allen privaten Interessen frei bleiben.

Der Name Staatsregierung ist nur der abstraktere Ausdruck für den Regierenden, und verhält sich zu dem letzteren etwa wie Religion zu Gott. Auch muss die Monarchie erblich sein und zwar eben so in weiblicher als in männlicher Linie.

Was die republikanische Verfassung betrifft, so ist die Republik keine öffentliche Gesellschaft, wie die rationelle Monarchie, da in jener das Recht nicht das bestimmende Gesellschaftsprincip werden kann. Republiken sind nichts als kleinere oder grössere Communen, und gehören zu den privaten Gesellschaften; sie erweitern sich, ohne deshalb in wahre Staaten überzugehen, und haben sich thatsächlich in ihrer Erweiterung als begriffswidrig und ungenügend erwiesen. Sie sind deshalb in Monarchien und gewöhnlich in Militärdespotien übergegangen. Auch müssen sie nothwendig aristokratisch oder demokratisch sein, und darum die Quelle von Parteiungen werden.

In dem wahren Rechtsstaate muss der Monarch, als Souverän und Majestät, oder höchster sinnlich vernünftiger Wille,

unverantwortlich, unverletzlich oder heilig, autokratisch oder selbständig in seinem öffentlichen Handeln sein. In allen allgemeinen Angelegenheiten kommt ihm ein absolutes Veto zu.

Die Minister, welche mit Unrecht Staatsminister genannt werden, weil sie nicht, wie der Monarch, den ganzen Staat verwalten, sondern dessen höchste öffentliche Diener sind, müssen in ihrer Wirksamkeit sowohl dem Volke als dem Monarchen gegenüber selbständig gestellt werden. Sie müssen freien Zutritt zur Volksrepräsentation, und selbst eine eigene Zeitung zu ihrer Verfügung haben. Dies wird aus der ministeriellen Verantwortlichkeit gefolgert, welche indessen nicht mit ihrer juridischen Amtsverantwortlichkeit verwechselt werden muss.

Das Volk, die höchste private Gesellschaft oder Stand im Staate, und der Monarch machen zusammen die beiden höchsten Persönlichkeiten im Staate aus. Das Volk steht zu dem Monarchen etwa in demselben Verhältnisse, in welchem die Hausmutter zum Hausvater steht. Dem Volke gebührt im Allgemeinen das Recht der Denkfreiheit, der Gewissensfreiheit, der persönlichen Freiheit, das Eigenthumsrecht oder das Recht zum Erwerb, die Freiheit der Wahl eines Berufes, freie Aeusserung, Schreib- und Pressfreiheit u. a.

Das Volk im Staate hat aber auch das Recht, sich zu aktueller Persönlichkeit zu constituiren, eine Constitution zu erhalten, und als mündiges Volk durch seine Repräsentanten aufzutreten und zu handeln. Indessen giebt der Philosoph dabei zeitweilige Unreife des Volkes für eine constitutionelle Verfassung zu.

Des Volkes einzig vernünftige Repräsentation ist die Ständerepräsentation, und zwar die Vierständerepräsentation durch die vier reinen und wesentlichen Stände, den Bauernstand, den Bürgerstand (*stadsmannaståndet*), den Priesterstand (*presteståndet*), dessen Name jedoch, nach der Regel: *a parte potiore fit denominatio*, den theoretischen, praktischen und ästhetischen Stand — Lehrer oder Gelehrte, Seelsorger und Künstler — begreift, und den Adel, welcher vor den anderen verbunden ist, dem Oeffentlichen grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden, und insonderheit sich politische Einsichten und Talente zu erwerben und so die Klasse der Mitbürger auszumachen, auf welche der Monarch besonders für Verwaltungsorgane zu rechnen hat. Durch sie werden moralische Personen repräsentirt, und andere Personen können ver-

nünftiger Weise nicht repräsentirt werden. Durch sie allein können alle Rechte im Staate gewahrt werden, und nur dadurch kann es verhindert werden, dass die Votirenden über Rechte Beschluss fassen, welche nicht ihre eigenen sind. Nur durch ihren zusammenstimmenden Willen kann für das Volk im Ganzen beschlossen werden. Es findet unter ihnen kein Subordinationsverhältniss statt, und Demokratie und Aristokratie im Staate wird durch sie unmöglich.

Als falsche Formen der Repräsentation in constitutionellen Staaten werden das Einkammersystem und das Zweikammersystem bezeichnet. In dem erstern ist die Majorität völlig unorganisch; nur bei kleineren Völkern, welche eigentlich nur einen Stand ausmachen, kann es vernünftig sein. Seine Empfehlung gründet sich auf eine empirisch liberalistische Ansicht von Volk und Staat als blos empirischen Vereinigungen von Individuen. Boström giebt ihm ebenso Schuld, dass es Wahlcensus, hastige Beschlüsse, Corruptionen, Einschüchterungen u. dgl. m. im Gefolge habe. Das Zweikammersystem vertritt nach Boström in seiner ersten Kammer aristokratische, höhere, erbliche und stabile Interessen; in seiner zweiten Kammer enthält es die demokratischen, niederen, wählbaren und beweglichen Elemente. In Ermangelung eines besseren, ist es in England etwa wohlthätig, wie historisch begründet, bei dem männlichen selbstbewussten Charakter des Volkes und seiner Achtung vor dem historischen Rechte. Uebrigens wird auch diesem Systeme der Vorwurf der Unvernünftigkeit gemacht, und vielfache Mängel desselben, wie Wahlcensus, Corruption u. v. a. aufgeführt.

* * *

Wir schliessen hier unseren Bericht. Wir haben dadurch vielleicht manchem Leser die erste übersichtliche Darstellung einer in Deutschland hie und da angeführten philosophischen Lehre gegeben. Die Urtheile, welche dies System bisher in seiner Heimath erfahren hat, sind theils von dem gebildeten Publicum, theils von der „Gesellschaft“, welche der Philosoph in seiner letzten Doctrin behandelt, theils von der Wissenschaft ausgegangen. Das zuerst berührte, dem wir keine grössere Tragweite geben dürfen, ist das, dass man dem Philosophen in religiöser Beziehung rationalistischen Liberalismus, und in Beziehung auf seine Staatslehre reactionäre Tendenzen Schuld gegeben hat. Das Urtheil der „Gesellschaft“ mag

den Denker schmerzlicher berührt haben, welcher es erleben musste, dass unter Carl XV. Johann die alte schwedische Vierständeverfassung, den Ansichten des Philosophen wenig entsprechend, durch ein neues Staatsgrundgesetz (von den Ständen im Jahre 1865 angenommen) beseitigt wurde, in welchem das Zweikammersystem an die Stelle der Ständerepräsentation trat, der man nunmehr die Vorwürfe der Zersplitterung, der Langsamkeit, der Standesvorurtheile und aller daher stammenden Unzuträglichkeiten Schuld gab. Die wissenschaftliche Kritik, welche jedoch wesentlich allein in Betracht kommen kann, ist bisher in eingehender Weise fast einzig von Professor Borelius, auf dessen Schriften wir die Leser verweisen, geübt worden. Sie hat zu untersuchen, nicht etwa blos, aus welchen von der Philosophie zu verschiedenen Zeiten erarbeiteten Elementen die Lehre des Philosophen entstand — diese Elemente sind das freie Gemeingut der denkenden Menschheit geworden — sondern vielmehr, ob sie zu einem festgeschlossenen einheitlichen Systeme verflochten erscheinen. Ihre Aufgabe ist es, zu ermessen, ob in dem künstlich verschlungenen Netze philosophischer Kategorien scheinbare logische Consequenz durch geschickte Einwebung empirischer Bindeglieder oder durch Entlehnung aus fremden Gebieten gewonnen worden ist. Sie hat das System nicht von einem fertigen anderen Systeme aus, sondern sie hat es lediglich an sich selber zu messen, und seine innere Inconsequenz darzulegen. So hat sie zu entscheiden, ob und in in wie weit das tiefe Räthsel des Geistes und der Natur durch Boströms ernste Arbeit seiner Lösung näher gebracht ist, und in wie weit Boströms bewusste Opposition gegen die speculative und besonders gegen Hegels Philosophie — eine Opposition, worin die Boströmsche Schule einen ihrer Vereinigungspunkte findet — berechtigt war, um dem Gedanken neue Bahnen zu eröffnen.

Über die Entstehung räumlicher Gesichtswahrnehmungen.

Von

Prof. W. Wundt in Heidelberg.

In einer jüngst veröffentlichten Abhandlung*) habe ich versucht die von mir früher**) aufgestellte Theorie der räumlichen Gesichtswahrnehmungen in einer Form zu entwickeln, in welcher die hypothetischen Elemente, mit denen sie in den ersten Darstellungen vermengt war, möglichst beseitigt sind, indem von der Frage, wie überhaupt die Ueberführung intensiver Empfindungen in eine räumliche Form möglich sei, vorerst völlig abgesehen ist. In den folgenden Zeilen habe ich mir die Aufgabe gesetzt darzulegen, dass auch diese tiefer gehende Frage von einer allgemeineren psychologischen Grundlage aus behandelt werden kann, die, wie ich glaube, den Einwänden nicht ausgesetzt sein dürfte, welche jene frühere Ableitung erfahren hat. Ich werde bei dieser Gelegenheit zugleich auf einige neuere Arbeiten Bezug nehmen, in welchen hauptsächlich vom Standpunkte empiristischer Auffassung aus das gleiche Problem in Angriff genommen ist.

1. Die empiristische Theorie.

Bekanntlich hat Helmholtz seine empiristische Theorie der sinnlichen Wahrnehmung hauptsächtlich auf die logischen Ansichten John Stuart Mill's gegründet.***) Indem dieser Philosoph die wissenschaftliche Erkenntnissmethode, die, wie er sagt, zugleich die Methode des gemeinen Lebens ist, auf die Induction zurückführt, bezeichnet er die letztere als diejenige Verstandesoperation, durch welche wir schliessen, dass was für einen besondern Fall wahr ist auch in allen andern übereinstimmenden Fällen wahr sein werde. Diese Betrachtungsweise überträgt Helmholtz auf die sinnliche Wahrnehmung, die er als ein Verfahren auffasst, durch welches wir unsere Empfindungen nach der Analogie früherer Erfahrungen auf äussere Objecte beziehen. „Weil in einer millionenfachen Ueberzahl von Fällen die Erregung der Netzhautstellen am äusseren

*) Neuere Leistungen auf dem Gebiet der physiologischen Psychologie, Vierteljahrsschr. f. Psychiatrie, 1867 Bd. 1 S. 23.

**) Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, und Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele, Bd. 1.

***) Physiologische Optik S. 447. — J. St. Mill, System der deductiven und inductiven Logik. 2 Bd. Deutsch von Schiel. 2. Aufl. Braunschweig 1862.

Augenwinkel vom äusseren Lichte herrührte, welches von der Gegend des Nasenrückens her in das Auge fiel, urtheilen wir, dass es auch in jedem neu eintretenden Falle so sei, wo die genannte Netzhautstelle erregt wird, ebenso wie wir behaupten, dass jeder einzelne jetzt lebende Mensch sterben werde, weil bisher die Erfahrung ergeben hat, dass alle früher lebenden Menschen gestorben sind.“*) Helmholtz nennt daher die Schlüsse bei den Sinneswahrnehmungen Analogieschlüsse, eine Bezeichnung, die füglich auch Mill für dasjenige Verfahren hätte wählen können, welches er Induction nennt.

Zwischen der empiristischen Theorie der sinnlichen Wahrnehmung und Mill's Inductionstheorie bestehen jedoch zwei wesentliche Unterschiede. Mill leugnet alle Begriffe a priori, der Begriff der Ursache oder das Causalgesetz selbst ist ihm nur eine Induction aus der Erfahrung; dagegen gilt ihm ausser der Erkenntniss, die wir uns durch Inductionsschlüsse erwerben, als frühere Erkenntnissquelle die sinnliche Anschauung, und die durch Anschauung erkannten Wahrheiten sind nach ihm die Prämissen, aus denen alle andern gefolgert werden. Bei Helmholtz gehören die Anschauungen selber zur Classe der gefolgerten Wahrheiten; dagegen lässt er einen Begriff a priori bestehen, den Causalbegriff. Durch diesen sollen wir genöthigt werden, unsere Empfindungen auf eine Ursache zu beziehen, die wir, insofern sich die Empfindungen von unserem Willen unabhängig zeigen, als eine äussere Ursache auffassen. Die Wahrnehmung sei also ein Schluss von unserer Empfindung als der Wirkung auf das äussere Object als die Ursache. In dieser Zurückführung der sinnlichen Wahrnehmung auf den Causalbegriff trifft Helmholtz, unbewusst, wie es scheint, mit einem Philosophen zusammen, dessen Erkenntnisstheorie übrigens auf einem von dem Mill'schen Empirismus ziemlich verschiedenen Boden steht, mit Schopenhauer.**)

Es ist nun in der That unmittelbar einleuchtend, dass, wenn man den ganzen Erkenntnissprocess als ein Inductionsverfahren im Sinne Mill's auffasst, ausserdem eine a priori vorhandene Grundlage der Erkenntniss angenommen werden muss. Denn wenn wir alle Erkenntniss durch Analogieschlüsse aus früheren Erfahrungen erwerben, so muss doch irgend etwas übrig bleiben, woraus

*) A. a. O. S. 430.

**) Schopenhauer, die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 3. Auflage. Leipzig 1864.

ursprünglich gefolgert wird. Dieses Fundament a priori ist bei Mill die sinnliche Anschauung, bei Helmholtz der Causalbegriff. Unter diesen beiden Annahmen scheint auf den ersten Blick diejenige des Logikers einleuchtender. Die sinnliche Anschauung ist uns gegeben, so weit unser Bewusstsein zurückreicht, warum sollten wir also eine empirische Entwicklung derselben voraussetzen? Auch der Begriff der Ursache ist zwar ein sehr frühes Besitzthum unseres Bewusstseins. Aber eine Entstehung dieses Begriffs durch Erfahrung lässt sich doch um so eher denken, als uns die wissenschaftliche Erfahrung wirklich beweist, dass viele einzelne Causalbeziehungen empirisch entstanden sind. Wollte man nun hiergegen etwa einwenden, das Causalgesetz sei in der sinnlichen Anschauung selbst schon wirksam, da wir in ihr unsere Empfindungen auf äussere Objecte als deren Ursachen beziehen, so würde der logische Empiriker eine solche Behauptung wahrscheinlich ebenso wenig wie alle anderen angeblichen Beweise für die Apriorität jenes Gesetzes gelten lassen. Er würde sagen: der natürliche Mensch weiss von einer solchen Trennung zwischen unsern Empfindungen und Wahrnehmungen nichts, erst der Physiologe überträgt mit dieser Trennung das Causalgesetz auch auf die sinnliche Anschauung, und er würde hierin einen genügenden Beweis für die empirische Entstehung dieses Gesetzes auch im vorliegenden Fall sehen. Trotzdem scheitert die Mill'sche Erkenntnisstheorie an der Erklärung der sinnlichen Anschauung, und sie scheitert hier durch ihre eigenen Consequenzen. Denn wenn für die empirische Herleitung des Causalgesetzes viele anscheinend treffende Erfahrungsgründe sich beibringen lassen, so werden diese Gründe zu einer geradezu zwingenden Macht, wo es sich um die Herleitung der sinnlichen Wahrnehmung handelt. Wollte man nun bei diesem Stand der Dinge sich entschliessen, auch noch die Wahrnehmung auf jenes Inductionsverfahren zurückzuführen, welches in Analogieschlüssen aus früheren Erfahrungen besteht, so würde man in die schlimme Lage gerathen, einen Erkenntnissprocess anzunehmen, der höchst consequent und gleichartig verliefe, der aber keinen Anfang besässe.

Hiernach scheint sich denn doch die Theorie des Physiologen besser zu empfehlen, welche die Sache umkehrt, indem sie die sinnliche Anschauung aus der Erfahrung ableitet und dagegen das Causalgesetz als einen Besitz a priori auffasst. Aber auch diese Annahme zeigt bei näherer Prüfung erhebliche Schwierigkeiten.

Wenn man von dem Satze ausgeht, dass jede Wirkung, also auch die Wirkung auf unsere Sinnesorgane oder die Empfindung, auf eine Ursache bezogen werden müsse, und wenn man weiterhin eine Fähigkeit der Unterscheidung zwischen verschiedenen Wirkungen und demnach auch zwischen verschiedenen Ursachen postulirt, so lässt sich allerdings vielleicht begreifen, dass jene Eindrücke, welche, von äusseren Objecten herrührend, einen gewissen Zwang auf unsere Sinne ausüben, in der Empfindung eine andere Auslegung erfahren müssen, als Perceptionen, die subjectiven Ursprungs und daher in höherem Grade der willkürlichen Veränderung unterworfen sind. Aber es bleibt vollkommen dunkel, wie jene Empfindungen damit ohne weiteres auf äussere Objecte bezogen werden sollen; oder wie vollends das Causalgesetz und die ursprüngliche Fähigkeit des Schliessens nach Analogien zureichen soll, die Objecte in ihrem gegenseitigen Verhältniss und in ihren räumlichen Beziehungen zu einander aufzufassen. Daraus, dass zwei äusseren Punkten von gegebener Entfernung constant ein gewisser Unterschied der Localzeichen in unserem Auge oder der Innervationsgefühle bei der Bewegung desselben correspondirt, auf ihre objective räumliche Anordnung zu schliessen, dies scheint mit Zuhülfenahme des Causalgesetzes ebenso unbegreiflich wie ohne dieselbe. Nur wenn wir uns die Kenntniss des Raumes auf irgend einem andern Wege schon erworben hätten, könnten wir einen derartigen Schluss ausführen, und dann wäre derselbe allerdings ein Analogieschluss. Für den Gesichtssinn lässt sich zwar den Folgerungen, die etwa hier schon gegen die empirische Theorie gezogen werden wollten, dadurch ausweichen, dass man die ursprüngliche Construction der Raumanschauung einem andern Sinn, dem Tastsinn zuschiebt. Eine solche Hypothese müsste aber doch die Mittel aufzeigen, durch welche dieser letztere Sinn zu seiner ursprünglichen Raumconstruction gelangen kann. Ueberdies ist die Annahme, dass die Leistungen des Tastsinnes denjenigen des Gesichtssinnes gewissermassen den Weg bahnen, eine neue Hypothese, für welche kein Beweis vorliegt, und deren innere Wahrscheinlichkeit wir sogar angesichts der auf die feinste räumliche Localisation angelegten Organisation des Auges vorerst bezweifeln müssen.

Sollen aber die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes ohne vorausgehende Hülfe anderer Sinneswerkzeuge abgeleitet werden können, so bleibt uns nur übrig, die Raumanschauung selbst und

nicht bloss das Causalgesetz als a priori gegeben vorauszusetzen. Durch diese Nöthigung scheint jedoch die Annahme, das Causalgesetz liege ursprünglich in uns, wieder entbehrlich zu werden. Denn da es uns die Unterscheidung discreter Objecte, die es vermitteln sollte, doch nicht zu Stande bringt, so wird der logische Empiriker nicht mit Unrecht behaupten, in der sinnlichen Wahrnehmung selbst, so lange sie nicht wie ein anderes Naturphänomen zergliedert werde, liege noch gar nichts von Ursache und Wirkung.

Die empiristische Theorie lässt sich demnach nur aufrecht erhalten, indem man die Raumanschauung zwar als a priori gegeben voraussetzt, die Eintragung der einzelnen Vorstellungen in das ursprüngliche Schema des Raumes aber als ein Resultat der Erfahrung ansieht. Dieser Ausweg, so einfach er zu sein scheint, begegnet jedoch einer bedenklichen Alternative. Entweder nämlich besitzen wir zwar ein Schema des Raumes a priori, aber die Feststellung der einzelnen räumlichen Lageverhältnisse ist völlig von der Erfahrung abhängig: dann wird natürlich die erste Feststellung dieser Lageverhältnisse nicht mittelst der Analogieschlüsse aus früheren Erfahrungen geschehen können, sondern es wird ein anderer psychologischer Process dafür anzunehmen sein. Oder unsere Raumanschauung a priori besteht darin, dass mit jedem einzelnen Localzeichen und mit jedem Innervationsgefühl schon eine fixe räumliche Localisation verknüpft ist: dann wird zwar die erste Raumconstruction des Gesichtssinns begreiflich, aber die Ableitung der einzelnen räumlichen Wahrnehmungen aus Analogieschlüssen wird mindestens überflüssig. In beiden Fällen ist die ganze Theorie in Frage gestellt: denn im ersten Fall würde man sonst die unwahrscheinliche Annahme machen müssen, jener psychologische Process, der zur ursprünglichen Raumconstruction führte, mache, nachdem er seine Aufgabe erfüllt, plötzlich dem Analogieverfahren Platz; im zweiten Fall wäre man zu der vielleicht noch unwahrscheinlicheren Hypothese genöthigt, unser Gesichtssinn verliere später seine ihm ursprünglich eigene Fähigkeit der unmittelbaren Localisation. Die Theorie würde, da man zu dieser Annahme sich schwerlich entschliessen wird, nur etwa noch auf das Gebiet der Gesichtstäuschungen angewandt werden können, von dem sie, wie es scheint, in der That auch abstrahirt worden ist.*) Doch auch diese Beschränkung würde keine befriedigende Aushülfe gewähren.

*) Vgl. Helmholtz, physiolog. Optik S. 429.

Denn die Beobachtung zeigt, dass die Innervationsgefühle bei den Augenbewegungen, also Zustände unseres Bewusstseins, die wir unzweifelhaft nur durch Erfahrung kennen gelernt haben, ebensowohl auf die ursprünglichen Abmessungen des Sehfeldes wie auf die Tiefenvorstellung von Einfluss sind. So bleibt denn nichts anderes übrig als endlich zu untersuchen, ob wir in diese schlimme Lage nicht etwa desshalb geriethen, weil wir nicht die richtigen Elemente a priori postulirt haben, sondern desshalb, weil wir von einer falschen psychologischen Auffassung des Erkenntnissprocesses ausgegangen sind. Wenn es sich herausstellen sollte, dass die Mill'sche Induction oder der Analogieschluss mindestens nicht der einzige Weg der Erfahrungserkenntniss ist, so könnten ja möglicher Weise der physiologische und der logische Empiriker beide Recht behalten, jener indem er Erfahrungseinflüsse bei der Bildung der sinnlichen Anschauung annimmt, dieser indem er den Causalbegriff auf Erfahrung gründet.

2. Die logische Theorie.

In der That giebt es eine Seite der gemeinen und der wissenschaftlichen Erkenntniss, die aus dem Mill'schen Inductionsschlusse nicht oder jedenfalls nur unvollständig zu erklären ist, die Begriffbildung. Ich lasse hier die Frage, ob alle unsere Begriffe durch Erfahrung entstehen, oder ob wir gewisse Begriffe *a priori* besitzen, vollständig dahingestellt. Thatsache ist, dass es empirische Begriffe gibt, daher es auch eine empirische Begriffsbildung geben muss. Ein Begriff kann aber nicht wohl durch Analogieschlüsse zu Stande kommen. Denn jeder neue Begriff ist in früheren Erfahrungen oder Begriffen als solchen noch nicht enthalten. Ist daher auch eine gewisse Mitwirkung von Analogieschlüssen wohl denkbar, so kann doch die Begriffbildung selbst unmöglich durch den Analogieschluss geschehen. Betrachten wir z. B., um einen unzweifelhaften Erfahrungsbegriff zu wählen und zugleich einen solchen, zu dem der Analogieschluss augenscheinlich mitgeholfen hat, den Begriff der allgemeinen Gravitationskraft. Die Uebertragung der irdischen Schwere auf die Himmelskörper ist ein Analogieschluss. Aber der Begriff einer der Masse als solcher zukommenden im umgekehrten Verhältniss des Quadrats der Entfernungen wirkenden Kraft ist in diesem Analogieschluss ebenso wenig enthalten wie die erkannte Aehnlichkeit zwischen zwei Pflanzen schon der Begriff Pflanze ist. Das Zusammenfassen der gemeinsamen Merkmale des Begriffs mag

unter Umständen einem Analogieschlusse sehr ähnlich sehen, es mögen auch, namentlich bei den verwickelteren wissenschaftlichen Begriffen, Processe wirksam sein, die wirklich Analogieschlüsse sind. Aber der Act der Begriffbildung selbst kann sich niemals mit dem Analogieschlusse decken, denn der Begriff findet in den Erfahrungen, auf die er sich stützt, nichts ihm Analoges, sondern vielmehr die einzelnen Fälle vor, die sich ihm subsumiren lassen, und aus denen er seinerseits abstrahirt ist. Wie man auch dieses Abstractionsverfahren näher definiren möge, es ist jedenfalls bei der Bildung unserer Erfahrungserkenntnisse wirksam, und ein Analogieschluss ist es nicht. Wenn wir dasselbe ganz im Allgemeinen und bloss nach seinen Effecten kennzeichnen wollten, so könnten wir es etwa einen Process nennen, bei welchem aus einer Anzahl gegebener Elemente ein neues Product entsteht, welches bald als der gemeinsame Grund jener Elemente erscheint, bald denselben eine bestimmte Ordnung anweist.

Unter diesem allgemeinen Gesichtspunkte betrachtet hat nun die sinnliche Wahrnehmung augenscheinlich eine gewisse Aehnlichkeit mit der Begriffbildung. Auch sie verknüpft gegebene Elemente, die Empfindungen, zu einem neuen Product, zu der geordneten Anschauung. Weit entfernt, aus dieser Aehnlichkeit nun übereilt auf eine Identität der Processe schliessen zu wollen, können wir immerhin die Frage rechtfertigen, ob nicht ein ähnlicher logischer Vorgang sich als zu Grunde liegend der sinnlichen Wahrnehmung denken lasse.

Von diesem Gedankengange geleitet habe ich in früheren Arbeiten*) versucht, den Process der Wahrnehmung, auf Grundlage der Annahme, dass sie im Wesentlichen empirisch entstanden sei, zu zergliedern. Ich habe bemerkt, wenn man die Wahrnehmung in einen logischen Process übersetzt denke, so liessen sich zwei Stufen dieses Processes unterscheiden: zunächst eine Verknüpfung verschiedener, regelmässig einander begleitender Empfindungen (Colligation), und sodann eine Verschmelzung dieser Empfindungscomplexe zu einem Product, welches die Empfindungen gewissermassen systematisch geordnet enthält (Synthese); das so entstandene System erscheint aber nun als Grund jener regelmässigen Verknüpfungen, insofern diese als Folge entstehen müssen, wenn wir das erwähnte System voraussetzen.**) Denken wir uns z. B. ein

*) Vergl. namentlich meine Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung.

**) Beiträge zur Theorie der Sinnesw. 6. Abh.

System qualitativer Localzeichen und ein System intensiver Innervationsgefühle, so muss, wenn die Localzeichen a und a_1 um eine dem Innervationsgefühl α entsprechende Distanz von einander entfernt sind, der Unterschied von a und a_1 immer an dasselbe Innervationsgefühl α geknüpft sein: den Rückschluss von diesem Erfolg auf das zu Grunde liegende System kann man demnach als einen Schluss von der Folge auf den Grund bezeichnen.

Es scheint kaum erforderlich nochmals ausdrücklich hervorzuheben, dass diese Betrachtungsweise nicht beansprucht eine Erklärung des Raumes zu geben. Dass aus einer rein logischen Betrachtungsweise eine solche Erklärung nicht abgeleitet werden kann, erhellt an und für sich. Vom Standpunkte der logischen Untersuchung kann man nicht sagen: das einzige System, welches den Beziehungen unserer Empfindung zu Grunde liegen kann, ist der Raum, sondern man muss es dahingestellt lassen, ob nicht andere Systeme denkbar sind, welche jene Beziehungen gleichfalls erklären könnten. Sogar die postulirte Nothwendigkeit des logischen Schliessens von der Folge auf den Grund ist vielleicht nicht an und für sich einleuchtend, da man ja auch behaupten kann, es sei gar kein Grund da aus der Verknüpfung von Intensitäten und Qualitäten herauszutreten und für die Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit dieser Verknüpfung einen Grund zu setzen. Indem die logische Theorie die unbewussten Vorgänge bei den Wahrnehmungen so zergliedert, als wenn es bewusste logische Acte wären, wobei sie übrigens die gemachte Fiction vollständig eingesteht, stellt sie sich etwa auf den Standpunkt eines Naturforschers, dem jene Colligationen unserer Empfindung als Erscheinungen gegeben wären, und der diese Erscheinungen erklären sollte. Er würde dann das System des Raumes als eine brauchbare Hypothese betrachten; aber er würde, wenigstens auf bloss logische Gründe hin, nicht behaupten können, dass es das einzige zur Erklärung brauchbare System sei. Damit soll der logischen Theorie nicht ihr Werth abgesprochen, sondern sie soll nur in ihre richtigen Grenzen zurückgewiesen werden. Diese Theorie ist geeignet die Vorgänge bei den Sinneswahrnehmungen von einem einzigen Gesichtspunkte aus zu beleuchten, und da dieser Gesichtspunkt einer klar erkannten Reihe psychischer Phänomene, nämlich den Acten des bewussten Urtheilens und Schliessens, entnommen ist, wir aber schwerlich voraussetzen wollen, im Gebiet der geistigen Erscheinungen herrsche keine zusammenhängende Gesetzmässigkeit, so haben wir alle Ur-

sache anzunehmen, dass jener Theorie etwas Wahres zu Grunde liegt. Aber wir wollen diese Theorie desshalb nicht als die letzte Grundlage der ganzen Psychologie ansehen. Von einer beschränkten Gruppe von Thatsachen aus ein ganzes Gebiet zu beleuchten, ist, so lange eine Wissenschaft in ihren Anfängen begriffen steht, oft eine berechtigte und nützliche Methode. Nachdem man lange Jahre die Psychologie im Wesentlichen von den Erscheinungen der Association der Vorstellungen ausgehend behandelt hatte, war es, wie ich glaube, nicht unzweckmässig, einmal eine andere, vielleicht noch etwas klarer erforschte Gruppe von Erscheinungen zu Grund zu legen.

3. Empirische Grundlagen einer psychologischen Theorie der Raumanschauung.

Unsere Ableitung der Entstehung des Sehfeldes wird von den obigen Bemerkungen insofern wenig berührt, als die empirischen Elemente, welche in die Construction desselben eingehen, stehen bleiben und jede Theorie zusehen muss, wie sie sich mit denselben zurecht findet. Ich habe daher früher schon bemerkt, es sei nichts dagegen einzuwenden, wenn man, vorläufig auf eine Theorie verzichtend, sich darauf beschränken will, zu sagen: die empirische Raumanschauung gründet sich auf die Verknüpfung der Localzeichen und Innervationsgefühle, und wenn man im Uebrigen dahingestellt lässt, wie nun diese Verknüpfung näher die Raumanschauung vermittle. Der so aufgestellte empirische Satz könnte selbst freilich insofern noch Hypothese genannt werden, als viele der physiologischen Thatsachen den Einfluss der Localzeichen und der Innervationsgefühle nur als *neben einander*, nicht unbedingt als *mit einander* wirksam nachweisen. Man könnte sich also zwei unabhängig neben einander bestehende Hülfsmittel der Raumanschauung denken. In der That hat Helmholtz diese Voraussetzung zu Grunde gelegt.*)

Aber selbst die Erfahrungsthatsachen nöthigen uns, wie ich glaube, zur Annahme eines eigentlichen *Zusammenwirkens* jener Hülfsmittel. Gewöhnlich glaubt man, die Innervationsgefühle böten vorzugsweise bei der Tiefenwahrnehmung, die Localzeichen aber bei der Unterscheidung der Punkte des flächenhaften Sehfeldes ihre Hülfe dar, und weil nun unsere Unterscheidung von Tiefen-

*) Physiolog. Optik S. 595.

distanzen merklich unvollkommener ist als die Unterscheidung distincter Punkte im Sehfeld, so setzt man voraus, jene beiden Hülfsmittel müssten von einander unabhängig sein. In der That aber zeigen die Versuche beim Licht des elektrischen Funkens, dass wir der Localzeichen bei der Tiefenwahrnehmung so wenig wie im flächenhaften Sehfeld entbehren können; dennoch suchen wir, wo es sich immer um die genaue Auffassung einer Tiefendistanz handelt, Bewegungen auszuführen, und auch bei der Schätzung weiterer Distanzen im Sehfeld ertappen wir uns fortwährend bei dem Versuch, das Auge über die zu messenden Linien zu führen. *) Doch abgesehen von diesen Beobachtungen, die mehr oder weniger auf eine stete Mithülfe der Bewegungen hinzudeuten scheinen, liegt wohl der entscheidende Punkt in der Thatsache, dass jede Annahme, welche ein einziges System von Zeichen für genügend hält zur räumlichen Wahrnehmung, damit indirect eine Raumanschauung *a priori* wieder einführt und den Satz, dass in der reinen Empfindung an und für sich noch keine räumliche Beziehung gelegen sein könne, wieder aufgiebt. Es ist zuzugeben, dass dieser Satz vom Standpunkt des physiologischen Empirismus angezweifelt werden könnte; er gründet sich auf psychologische Reflexionen, die für den Physiologen keine bindende Kraft haben mögen. Dieser kann also immerhin, wenn nur die Erscheinungen damit übereinstimmen, ein Raumsehen voraussetzen, das an die Empfindung ursprünglich geknüpft ist. Aber auf keinen Fall darf er übersehen, dass er damit auf den Standpunkt nativistischer Theorien zurückkehrt. Denn ob wir an die Netzhautstelle als solche oder erst an eine Empfindungsqualität derselben die Raumempfindung knüpfen, ist ziemlich gleichgültig; in beiden Fällen begeben wir uns einer näheren Raumableitung. Die Grundlage der empiristischen Theorie von Helmholtz ist die Annahme, jedes Innervationsgefühl sei an und für sich zugleich ein Richtungsgefühl, jede Netzhautempfindung an und für sich eine Empfindung der räumlichen Ordnung der Bildpunkte auf der Netzhaut: diese Grundlage muss als gegeben angenommen werden, ehe sich Erfahrung und Analogieschluss in Bewegung setzen, um uns näher in der räumlichen Welt zu orientiren. Hier umfasst nun das vor der Erfahrung Gegebene so viel, dass dieser im Wesentlichen nicht mehr als jene ergänzende Thätigkeit

*) Rücksichtlich der einzelnen Thatsachen, welche für ein Zusammenwirken der Localzeichen und Bewegungsgefühle bei der Ausmessung des Sehfeldes eintreten, vergl. mein Lehrbuch der Physiol., 2. Aufl. S. 595.

übrig bleibt, welche ihr auch von den meisten Anhängern nativistischer Theorien zugeschrieben zu werden pflegt. Ganz anders wird der Standpunkt, sobald man jenen Elementen der Raumconstruction nicht ein unabhängiges Nebeneinandersein zuschreibt, sondern sie als Hülfsmittel auffasst, an deren Zusammenwirken jede räumliche Vorstellung gebunden ist. Dann ist die Raumconstruction selbst jedenfalls nicht in der unmittelbaren Empfindung gegeben und mag man auch die Art, wie jene Beziehung verschiedener Empfindungsreihen auf einander die Raumconstruction vermittelt, vorerst dahin gestellt lassen, so bleibt immerhin die Möglichkeit einer zusammenhängenden psychologischen Erklärung. Doch dürfte die so angebahnte Theorie allerdings kaum eine empiristische sich nennen lassen, da sie empiristisch in jenem Sinne des Worts nicht ist, in welchem wir nach Mill's Auffassung von frühern Erfahrungen zu neuen inductivisch weiterschreiten. Vielmehr wird es angemessen sein, dieselbe, den nativistischen Ansichten gegenüber, welche überall auf anatomisch-physiologische Veranstaltungen zurückgehen, allgemeiner als psychologische Theorie zu bezeichnen.

Die Einwände, welche gegen die frühere Darstellung dieser Theorie erhoben worden sind, stützen sich in ihrem letzten Grunde wohl hauptsächlich auf die Schwierigkeit, die man darin gefunden hat, dass zwei Systeme rein intensiver Empfindungen bloss durch ihre gegenseitige Verknüpfung in die extensive Form der Raumanschauung übergehen sollen. Mit besonderer Klarheit ist diese Schwierigkeit von A. Classen hervorgehoben worden, der desshalb den Ausweg gewählt hat, der Gesichtsempfindung selbst schon die räumliche Form zuzugestehen und erst die nähere Orientirung im Raume als eine unter Betheiligung der Muskelgefühle zu Stande kommende Function des Urtheils zu betrachten.*) Zu einer ähnlichen Auffassung müsste, wie oben schon angedeutet, auch die Theorie von Helmholtz hinführen, welche die Ausmessung des Sehfeldes ausschliesslich aus dem System der Localzeichen hervorgehen lässt, während die Muskelgefühle erst für die Beurtheilung der Sehrichtungen verwerthet werden. Hier kehren natürlich die gegen den Uebergang der intensiven in die extensive Form der Empfindungen geltend gemachten Schwierigkeiten in weit verstärktem Maasse wieder. Die Verschmelzung des Muskelgefühls mit

*) A. Classen, gesammelte Abhandlungen zur physiologischen Optik. Berlin 1868.

dem Localzeichen führt immerhin eben in dem Act jener Verschmelzung ein neues Moment ein, von dem sich wenigstens hypothetisch vielleicht annehmen lässt, dass es das Entstehen der extensiven Wahrnehmung vermittle. Dass aber die rein qualitativen Localzeichen, indem sie neben einander oder nach einander zur Auffassung gelangen, unmittelbar schon in die räumliche Form treten, dies scheint eine Annahme, welche die extensive Form der Empfindungen lediglich auf einem Umwege wiederum zulässt. Hierzu kommt, dass die empirische Theorie auch zur Erklärung der Ausmessungen des Sehfeldes der Bewegungen des Auges nicht entbehren kann, wie namentlich aus den von Recklinghausen zuerst beobachteten Verzerrungen der Seitentheile des Sehfeldes hervorgeht, deren Begründung in dem Listing'schen Drehungsgesetz Helmholtz nachgewiesen hat. Die hieraus resultirende Gestalt des Sehfeldes ergiebt sich, wie ich gezeigt habe, ohne Weiteres, wenn man die für die Objectivirung der Lichteindrücke ohnehin nicht zu entbehrende Mitwirkung der Innervationsempfindungen schon bei der Entstehung der primitiven Raumanschauung annimmt.*) Wenn man dagegen mit Helmholtz die Erscheinung daraus ableitet, dass jede Reihe von Netzhautpunkten bei der Bewegung sich nach den durch den Occipitalpunkt gelegten Richtkreisen verschiebt, so setzt dies voraus, dass das Nebeneinander der Netzhautpunkte zuvor schon gegeben sei. Trotzdem hat Helmholtz im Bewusstsein der Schwierigkeiten, welche ein Zugeständniss an den Nativismus in dieser Grundfrage der empiristischen Theorie bereiten würde, den ihm nahe liegenden Schritt vermieden, den Localzeichen Raumempfindungen zu substituiren. Denn unvermeidlich wird ein Vermittlungsversuch dieser Art entweder mit allen nativistischen Theorien dem offen daliegenden Einfluss der psychologischen Entwicklung des Sehens eine Menge unbegreiflicher physiologischer Veranstaltungen substituiren müssen, oder es wird sich die „extensive Empfindung“ zu einem leeren Begriff verflüchtigen, welcher von der realen Raumanschauung gänzlich verschieden ist. So sehr ich die Berechtigung der Schwierigkeiten anerkenne, welche A. Classen gegen die Ableitung des Raumes aus rein intensiven Empfindungen geltend gemacht hat, so glaube ich doch, dass auch dieser Autor jener bedenklichen Alternative nicht entgangen ist. Die Ausführungen seiner ersten Abhandlung**) liessen es zweifel-

*) S. mein Lehrb. der Physiologie, 2. Aufl. S. 582 u. 596.

**) Ueber die räumliche Form der Gesichtsempfindungen, a. a. O. und Virchow's Archiv Bd. 38 1 u. 4.

haft, ob der von ihm angenommenen Raumempfindung überhaupt noch das dem Raumbegriff wesentliche Prädicat einer bestimmten Nebeneinanderordnung zukomme. Denn die Empfindung, wird hier gesagt, sei „zwar in einer gewissen Weise, aber nur ganz im Allgemeinen localisirt", und es bleibt ungewiss, ob der Uebergang aus der allgemeinen in eine bestimmte, erst unter der Controle der Erfahrung sich bildende Localisation sich bloss auf Grösse, Entfernung, Richtung des ganzen Sehfeldes oder auch auf die gegenseitige Ordnung der Elemente desselben beziehe.*) Aus der späteren Abhandlung des Verfassers**) ist jedoch zu entnehmen, dass er die ganze Ordnung des Sehfeldes als eine ursprüngliche ansieht. Auch die Abweichung der Seitentheile des Sehfeldes soll demnach eine angeborene Einrichtung und das Listing'sche Gesetz der Drehungen nicht die Ursache, sondern die Folge dieser Einrichtung sein, da das Auge nach der gegebenen räumlichen Ordnung seiner Netzhautpunkte seine Orientirung ausführen müsse. Hierbei ist nur übersehen, dass das Listing'sche Gesetz zunächst in den Bedürfnissen des binocularen Sehens seine wohl begründete Erklärung gefunden hat, und dass hiervon zunächst die Primärstellung abhängt, deren individuelle Schwankungen auf den Einfluss der Gewohnheit und Uebung in der Betrachtung nahe gelegener Objecte hinweisen. Mit einer einfachen Umkehrung von Grund und Folge, wie sie der Verfasser versucht, wäre es also nicht gethan, sondern man müsste zu einer prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nehmen, vermöge deren räumliche Ordnung der Netzhautpunkte, Augenbewegungen und Bedürfnisse des binocularen Sehens ursprünglich einander angepasst wären. Dass einer nativistischen Hypothese dieser Art gegenüber der Empirismus auch im Gebiet des binocularen Sehens schwerlich sich halten könnte, brauchen wir nicht näher auszuführen. Weit bedeutungsvoller erscheint die positive Begründung, die der Verfasser für seine Ansicht in jenen Verzerrungen des Bildes zu finden glaubt, welche nach Netzhautablösungen, beschränkten Exsudatbildungen unter der Netzhaut einzutreten pflegen, obgleich er sich selbst schon den Einwand erhoben hat, dass diese seltenen Fälle bis jetzt nur allzu kurz zur Beobachtung kamen, um entscheiden zu können, ob nicht auch

*) Diese Anffassung veranlasste meine früher (Vierteljahrsschr. f. Psychiatrie Bd. 1 S. 33) geäusserte Bemerkung: „ein abstractes Nebeneinander sei keine Raumanschauung".

**) Ueber die Congruenz der Netzhäute, a. a. O.

hier allmälig die Sehstörungen sich ausgleichen würden, ähnlich wie dies in Bezug auf die Verschiebungen des ganzen Sehfeldes bei Parese einzelner Augenmuskeln und in Bezug auf die allmälige Veränderung der Deckpunkte in beiden Augen bei dem s. g. concomitirenden Schielen beobachtet worden ist. Die Langsamkeit, mit welcher in diesen Fällen die neue räumliche Beziehung sich herstellt, würde eine lang fortgesetzte Beobachtung jener von Classen erörterten Abnormitäten des Sehens bei unverändertem Bestehen der zu Grunde liegenden pathologischen Störung erfordern, wozu freilich wenig Aussicht zu sein scheint, da es hier um Zustände sich handelt, bei denen schon wegen ihrer Veränderlichkeit eine neue räumliche Beziehung der Localzeichen ausserordentlich erschwert sein müsste. Wenn, wie ich vermuthe, weniger durch diese empirischen Einwände als durch die in meiner früheren Darstellung nicht hinlänglich nachgewiesene Möglichkeit einer Entwicklung extensiver Wahrnehmungen aus intensiven Empfindungen die Bedenken des Verfassers verursacht sind, so dürften jene Bedenken vielleicht durch die im Folgenden versuchte Ableitung gehoben werden.

4. Versuch einer Deduction der Raumanschauung aus den ursprünglichen Eigenschaften des Vorstellens.

An die Spitze unserer Betrachtungen stellen wir den Satz, dass unser Bewusstsein die Vorstellung des Raumes ursprünglich nicht besitzt, sondern dass es dieselbe auf dem Wege eines näher zu ermittelnden psychologischen Processes erst bildet. Wir lassen hierbei völlig dahingestellt, ob man diesen Satz selbst als eine aus psychologischen Erfahrungen abstrahirte Wahrheit hinnehmen will, oder ob man es vorzieht ihn als eine Hypothese zu betrachten, welche der zusammenhängenden Erklärung der räumlichen Wahrnehmungen zweckmässig zu Grunde gelegt werden kann.

Wenn nun aber in den ursprünglichen Zuständen des Bewusstseins nicht die Raumanschauung selbst, so muss in denselben doch irgendwie die Möglichkeit der Raumanschauung gegeben sein, dadurch, dass sie bestimmte Eigenschaften mit dem Raume gemein haben. In der That stimmt nun der Raum und der Inhalt unseres Bewusstseins, wenn wir bei letzterem von der Raumanschauung abstrahiren, in einer Beziehung überein: darin nämlich, dass sich beide dem allgemeinen Begriff der Grösse subsumiren lassen. Der Ruhm der Entdeckung, dass der Raum nichts anderes als eine

specielle Form des Grössenbegriffs sei, gebührt Descartes, welcher in der Erfindung der analytischen Geometrie jenem Gedanken zuerst einen Ausdruck gegeben und ihn für die Raumlehre fruchtbringend gemacht hat. Die Tragweite dieses Gedankens für die Feststellung der Grundbegriffe des Raumes hat in neuerer Zeit Riemann erörtert.*) Das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, dass ebenso die Zustände unseres Bewusstseins dem Grössenbegriff zu subsumiren seien, gebührt aber Herbart, welcher hierdurch einer exacten Psychologie den Weg bahnte.

Nachdem wir gefunden haben, dass der Raum und das Bewusstsein sich im Begriff der Grösse begegnen, erhebt sich zuvörderst die Frage, wie diese beiden Formen des Grössenbegriffs sich unterscheiden. Die geläufige Antwort, der Raum sei eine extensive, das ursprüngliche Bewusstsein aber eine intensive Grösse, ist keine Antwort. Denn erstlich ist die extensive Grösse nur ein anderes Wort für den Raum, und zweitens sagt der Ausdruck „intensiv“ eigentlich nicht mehr, als dass die betreffende Grösse keine Raumgrösse sei. Wir müssen demnach vor Allem eine schärfere Definition sowohl der Raumgrösse als dieser so genannten intensiven Grösse zu gewinnen suchen.

Jede stetig wachsende Grösse bezeichnen wir als ein Continuum. Eine stetige Grösse, die nur eine Art des Wachsthums hat, nennen wir ein Continuum von einer Dimension; eine stetige Grösse dagegen, die mehrere von einander unabhängige Arten des Wachsthums besitzt, bezeichnen wir als Continuum von mehreren Dimensionen. Ein Continuum von einer Dimension wollen wir kurzweg ein einfaches, ein solches von mehreren Dimensionen ein mehrfaches Continuum nennen. So ist die Zeit ein einfaches Continuum. Ihr kommt nur eine Art des Wachsthums oder, wie wir im Anschluss an räumliche Beziehungen auch sagen, nur eine Richtung zu. Ebenso bilden die Tonhöhen ein Continuum von einer Dimension, welches sich in ein solches von zwei Dimensionen verwandelt, wenn wir gleichzeitig die Intensitäten des Tons unabhängig sich verändern lassen, und welches in ein Continuum von drei Dimensionen übergeht, wenn wir ausserdem noch die zeitliche Dauer der Töne berücksichtigen.

Die Dimensionen eines Continuums können, wie in dem zuletzt angeführten Beispiel, in gar keiner weiteren Beziehung zu einander

*) Abhandl. der Göttinger Ges. 1868. Einige Zusätze zu Riemann's Entwickelungen hat Helmholtz geliefert, Göttinger gel. Anzeigen, 1868.

stehen, als dass sie an einer und derselben durch Wahrnehmung gegebenen Grösse vorkommen, während sie übrigens von einander völlig unabhängig sind und niemals in einander übergehen können. Wir wollen Continuen dieser Art als solche mit disparaten Dimensionen bezeichnen: in ihnen ist streng genommen jede Dimension selbst ein einfaches Continuum. Die Dimensionen können aber auch so beschaffen sein, dass nicht nur innerhalb einer jeden derselben ein stetiges Wachsthum geschieht, sondern dass auch ausserdem ein stetiger Uebergang aus der einen in die andere Dimension möglich ist. Ein Beispiel dieser Art bieten die Farben dar. Sie bilden ein Continuum von zwei Dimensionen, in welchem auf jedem Punkt der einen Dimension ein stetiger Uebergang zu jedem beliebigen Punkte der zweiten Dimension möglich ist. Gehen wir von der Annahme der drei Grundfarben, Roth, Grün und Violett aus, und denken wir uns die erste Dimension durch die Farbenübergänge von Grün nach Roth, die zweite Dimension durch die Farbenübergänge von Grün nach Violett gebildet, so können wir von jedem Glied der einen dieser Farbenreihen zu jedem Glied der andern einen stetigen Uebergang finden. Wir wollen ein Continuum der eben beschriebenen Art allgemein als ein Continuum mit homologen Dimensionen bezeichnen. Ziehen wir ausserdem die Farbenintensitäten in Betracht, so erhalten wir eine dritte Dimension, in die nun stetige Uebergänge nicht bloss aus jedem Punkt der zwei ersten Dimensionen, sondern aus jedem Punkt des durch jene Dimensionen gebildeten Continuums möglich sind. Wir können sogar als vierte Dimension die Zeit hinzunehmen, die bei der Farbe ebenso wie beim Ton in Betracht gezogen werden kann, obgleich dies gewöhnlich nicht geschieht. Die beiden letzteren, Intensität und Zeit, sind dann disparate Dimensionen.

Es lässt sich endlich ein Continuum aus mehreren Dimensionen denken, bei welchem nicht nur ein stetiger Uebergang aus einer Dimension in eine andere möglich ist, sondern bei welchem ausserdem ein beliebiger Theil einer Dimension einem gleich grossen Theil der andern congruent ist. Solche Dimensionen wollen wir daher congruente nennen. Ein Continuum mit drei congruenten Dimensionen ist der Raum.

Wir unterscheiden an unsern Vorstellungen, wenn wir von den räumlichen Beziehungen derselben zunächst absehen, erstens den zeitlichen Verlauf, zweitens die Intensität und drittens jene

Eigenschaften, die wir als Qualitäten des Empfindens bezeichnen. Unter ihnen sind Zeit und Intensität, wie nicht nachgewiesen zu werden braucht, stetig veränderliche Grössen. Dagegen bedürfen die sogenannten Qualitäten noch einer näheren Prüfung. Die bekannteren Qualitäten des Empfindens sind die Tonhöhen, die Farben, die Geruchs- und Geschmacksperceptionen, die Wärme- und Tastempfindungen. Es wird gestattet sein, uns hier auf die Töne und Farben zu beschränken, da bei den übrigen Qualitäten des Empfindens die physiologische Voruntersuchung noch zu wenig erledigt ist, um sie mit in den Kreis dieser Betrachtungen ziehen zu können. Nun sind die Tonhöhen eine Reihe stetig veränderlicher Grössen von einer Dimension, die Farben aber bilden ein Continuum von zwei homologen Dimensionen. Also besitzt auch die dritte Eigenschaft unserer Vorstellungen, die Qualität, Stetigkeit. Der Inhalt unseres Bewusstseins ist sonach wie der Raum ein Continuum von drei Dimensionen, aber diese drei Dimensionen sind, verschieden vom Raume, nicht congruent und nicht einmal homolog. Das Problem der räumlichen Wahrnehmung lässt sich sonach auf die Frage zurückführen: wie kann aus dem Vorstellen, welches ursprünglich ein Continuum von drei disparaten Dimensionen ist, ein Continuum von drei congruenten Dimensionen hervorgehen? Diese Frage wollen wir nun in Bezug auf den Gesichtssinn zu beantworten suchen.

Man könnte gerade hier zunächst an das Continuum der Farben denken und nach der Analogie des letztern vorläufig die zwei Dimensionen des Sehfeldes construiren wollen. Dabei ist aber zu erwägen, dass wir die Farben erst durch den Besitz der Raumanschauung in ein räumliches Continuum ordnen können. An und für sich ist das Farbensystem durchaus noch nicht nach zwei räumlichen Dimensionen geordnet, weil eben die Dimensionen des Farbencontinuums nicht wie diejenigen des Raumes congruent sind. Wir können vielmehr das Farbensystem bloss desshalb räumlich darstellen, weil wir den Raum zuvor schon besitzen.

Das System der Localzeichen haben wir uns nun, analog dem Farbensystem, als ein Continuum von zwei homologen Dimensionen zu denken. Von den Localzeichen müssen wir nämlich offenbar voraussetzen, dass sie für jeden Punkt des Sehfeldes eine verschiedene qualitative Färbung besitzen. Da sie ferner bei dem Vollzug der Raumanschauung in ein Continuum von zwei Dimen-

sionen geordnet werden, so müssen wir ausserdem annehmen, dass die Localzeichen, ähnlich wie die Farben, allmälig in einander übergehen. So wenig aber das System der Farben an und für sich schon eine räumliche Ordnung darstellt, ebenso wenig wird dies mit dem System der Localzeichen der Fall sein: auch dieses bietet nur die Möglichkeit, räumlich construirt werden zu können, indem man es gleich dem Continuum der Farben in den Raum einträgt.

Hiermit haben wir uns vorerst scheinbar in einem Cirkel bewegt. Die Localzeichen sollen uns zur Construction des Raumes verhelfen, und sie selbst können doch nur ein räumliches Continuum bilden, wenn man den Raum selber schon hat. Damit ist übrigens nur der als Ergebniss anderer Betrachtungen bereits hervorgehobene Satz ausgesprochen, dass das Continuum der Localzeichen an und für sich noch nicht das Continuum des Raumes ist, sondern dass das letztere jedenfalls weitere Hülfsmittel voraussetzt.

In der That aber darf aus der Analogie des Continuums der Localzeichen mit demjenigen der Farben noch nicht gefolgert werden, dass auch der Vorgang, durch welchen sich die Localzeichen in eine räumliche Form ordnen, mit der räumlichen Construction des Farbensystems identisch sei. Mit der letztern Annahme wäre offenbar das Continuum der Localzeichen eine gänzlich in die Luft gestellte Hypothese, denn sie bedürften selbst schon des Raumes, zu dessen Bildung sie mithelfen sollen. Es lässt sich jedoch ausser jenem Eintragen in den schon fertigen Raum noch ein zweiter Weg denken, auf welchem ein Continuum mit homologen Dimensionen in ein solches mit congruenten Dimensionen übergehen kann.

Denken wir uns nämlich das Continuum mit homologen Dimensionen dergestalt mit einem Continuum von einer Dimension in Verbindung gesetzt, dass das letztere das erstere nach allen möglichen Richtungen des Uebergangs ausmisst, dass also dem Uebergang von a nach b, von a' nach b' u. s. w. im mehrfachen Continuum eine Abmessung α im einfachen, dem Uebergang von a nach c, a' nach c' u. s. w. eine Abmessung β correspondirt, so werden diese correspondirenden Abmessungen des einfachen Continuums, die unmittelbar ihrer Grösse nach mit einander vergleichbar sind, zugleich die Maasse abgeben für verschiedene direct nicht mit einander vergleichbare Abmessungen des mehrfachen

Continuums. Sind so zuerst die Uebergänge a b c d und a' b' c' d' auf gleiche Abmessungseinheiten zurückgeführt, so geschieht dies weiterhin ebenso mit allen möglichen andern, sich vielfach durchkreuzenden Uebergängen, wie $c c_1$ c', $d c_1$ b' u. s. w. Indem bei diesem Verfahren die Durchschnittspunkte aufeinander folgender Abmessungen als zugehörig mehrfachen Uebergängen erfasst werden, ordnet sich das mehrfache Continuum ohne weiteres in ein System congruenter Dimensionen, und das einfache Continuum wird in ebenso viele Dimensionen auseinandergelegt, als das mehrfache Continuum Dimensionen besitzt. Die Bildung eines Continuums aus mehreren congruenten Dimensionen setzt hiernach erstens das Vorhandensein eines mehrfachen Continuums mit der entsprechenden Mehrzahl von homologen Dimensionen, und zweitens ein damit in nothwendiger physiologischer Verbindung stehendes Continuum von einer Dimension voraus. Das erstere Continuum liefert die Messungsgrundlage, das zweite den Maassstab. Die Bildung des Continuums mit congruenten Dimensionen kann man daher eine Rückbeziehung der mannichfaltigen Messungsgrundlage auf Abmessungen eines gleichartigen Maassstabes nennen; man kann sie aber auch ebenso als eine Vervielfältigung des gleichartigen Maassstabes mittelst einer mannichfaltigen Messungsgrundlage bezeichnen.

Wenn wir als Messungsgrundlage für die Bildung des Raumcontinuums ein System qualitativer Localzeichen von zwei Dimensionen voraussetzen müssen, so erhebt sich weiterhin die Frage, welches einfache Continuum mit jenem System in solche physiologische Verbindung gesetzt sei, dass es die Bedeutung des den Uebergang zu congruenten Dimensionen vermittelnden Massstabes gewinnen könne.

Hier liesse sich nun an zwei einfache Continuen denken, von denen jedes der gestellten Aufgabe möglicherweise entsprechen könnte, an das Continuum der Zeit und an das Continuum der Bewegungs- oder Innervationsempfindungen. Indem die Zeit die formale Bedingung aller Erscheinungen, und zwar, wie Kant sich ausdrückt, „die unmittelbare Bedingung der innern und dadurch die mittelbare der äussern Erscheinungen" darstellt, scheint sie sich a priori am meisten zu jenem Vehikel der Raumconstruction zu empfehlen. Bei Kant selbst ist dieser Gedanke nicht nur durch die Bevorzugung angedeutet, welche schon in der Lehre von den Anschauungsformen die Zeit als die ursprünglichere

Anschauung im Vergleich mit dem Raume beansprucht, sondern es könnte auch überdies die analoge Function, welche der Zeit gegenüber den reinen Verstandesbegriffen als der vermittelnden Vorstellung zwischen dem Begriff und der Erscheinung (als sogenanntem „transscendentalem Schema"*) zugewiesen wird, zu einer Weiterbildung der Kant'schen Lehre in diesem Sinne herausfordern. Doch dieser Gedanke kann nur so lange vorhalten, als man mindestens die Zeit als eine völlig *a priori* gegebene Anschauung, die zu ihrem Vollzug nicht einmal irgend einen Zeitinhalt voraussetze, ansieht. Bei dieser Annahme liegt es dann aber freilich nahe, die Apriorität der Anschauungen auch auf den Raum auszudehnen, und man wird nun mit Kant dabei stehen bleiben, Zeit und Raum als a priori gegebene Formen der Sinnlichkeit zu statuiren. Geht man dagegen von dem Satze aus, dass beides, Zeit- und Raumanschauung, nur unter dem Einfluss eines bestimmten Zeit- und Rauminhaltes sich entwickeln können, so wird leicht der Raum als die frühere Form sich darstellen, aus welcher die Zeit erst durch das Mittelglied der Bewegung hervorgeht.**) Abgesehen von solchen speculativen Erwägungen, die wir hier nicht weiter verfolgen wollen, kann in unserm besondern Fall die Zeit aus leicht ersichtlichen Gründen nicht als dasjenige einfache Continuum betrachtet werden, welches bei der Bildung der Raumanschauung die Function eines Massstabes zu übernehmen vermöchte. Betrachten wir nämlich als den Zeitinhalt, dessen successives Vorstellen die Zeitanschauung erzeuge, die Reihen der qualitativ unterschiedenen Localzeichen, so wäre jede Zeitabmessung erstens abhängig von der Distanz der Endpunkte des Continuums der Localzeichen, welche die Grenzen der betreffenden Zeit bilden, und zweitens eine Function der Geschwindigkeit, mit welcher diese Distanz zurückgelegt worden ist. Da aber die letztere Geschwindigkeit offenbar eine sehr wechselnde ist, so würde dem angenommenen Massstab das erste Erforderniss jeder Messung, die Vergleichbarkeit der gemessenen Grössen, abgehen. Suchen wir nun aber nach einem einfachen Continuum, das für bestimmte Unterschiede des als Messungsgrundlage dienenden mehrfachen Continuums constante Unterschiede seiner einzigen Abmessung

*) Kritik der reinen Vernunft. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Ausg. von Rosenkranz, Bd. 2 S. 122.

**) Vergl. Herbart's Metaphysik Th. II. §. 279 u. f., sowie Trendelenburg, logische Untersuchungen Bd. 1.

darbietet, so erscheint das Continuum der Bewegungs- oder Innervationsempfindungen in der That als das einzige, bei welchem diese Forderung erfüllt ist, und welches zugleich mit dem Continuum der Localzeichen in direct nachweisbarer physiologischer Verbindung steht.

Es bleibt uns jetzt die Aufgabe, in ähnlicher Weise für die Construction der dritten oder Tiefendimension des Raumes die Hülfsmittel aufzusuchen. Wir werden ohne Weiteres vorauszusetzen haben, dass jenes einfache Continuum, welches die räumliche Extension des Continuums der Localzeichen möglich macht, auch hier betheiligt sei, da ja die dritte Dimension in jedem ihrer Theile jedem gleich grossen Theil einer der zwei ersten Dimensionen ebenso congruent ist, wie diese unter sich congruent sind. Das als Maassstab dienende einfache Continuum muss daher für alle drei Dimensionen das nämliche sein. Bekanntlich herrscht auch über die Mitwirkung der Bewegungsempfindungen bei der Tiefenwahrnehmung eine ziemlich vollständige Uebereinstimmung der Beobachter. Dass die Vorstellung der Tiefenentfernung eines Objectes an die Convergenz der Gesichtslinien geknüpft ist, habe ich durch directe Versuche erwiesen, und es liegt nahe, die Erscheinungen des stereoskopischen Sehens in ihrer ersten Entwickelung aus einer Folge von Convergenzbewegungen abzuleiten, worauf dann allerdings beim späteren Vollzug der Vorstellungen diese Succession der Wahrnehmungsakte durch Zuhülfenahme der stereoskopischen Verschiedenheit der Netzhautbilder entbehrt werden kann.*) Hierbei ist jedoch zu beachten, dass jene Succession für die Tiefenwahrnehmung fortwährend eine viel grössere Bedeutung behält als für die Ausmessung des flächenhaften Sehfeldes. Es ist eine bekannte Erfahrung, dass selbst sehr einfache stereoskopische Zeichnungen bei der Besichtigung im Stereoskop in der Regel erst nach Ausführung einiger Convergenzbewegungen zu einer deutlichen Tiefenwahrnehmung verschmelzen. Auch bei den stereoskopischen Versuchen, die bei dem momentanen Licht des elektrischen Funkens ausgeführt werden, beobachtet man gewöhnlich, dass die deutliche stereoskopische Vorstellung erst nach mehreren Beleuchtungen eintritt, wobei wahrscheinlich zwischen den verschiedenen Beobachtungen kleine Verschiebungen des Fixationspunktes eintreten. Endlich finde ich noch, dass selbst da, wo ein einmaliger Funke zur Erzeugung der stereoskopischen Vorstellung genügt, doch eine

*) Vergl. meine Beiträge zur Theorie der Sinnesw. 4. Abth.

merkliche Zeit von dem Moment der ersten Wahrnehmung des Objects bis zum Vollzug der Tiefenvorstellung verfliesst, während welcher Zeit jene Bewegungen wahrscheinlich nachträglich ausgeführt oder wenigstens in der Vorstellung die hinter einander gelegenen Theile des Objects durchwandert werden.

Nach allem diesem müssen wir der Succession des Vorstellens bei der Tiefenwahrnehmung eine ungleich grössere Bedeutung zugestehen als bei der Flächenwahrnehmung. Zunächst und simultan ist uns in der Regel nur das flächenhafte Sehfeld gegeben, und erst successiv tragen wir dasselbe in die Nähe und Ferne. Wenn aber mindestens für die erste Entstehung und für die fortwährende Anfrischung der Tiefenwahrnehmung zu grösserer Lebendigkeit immer eine Succession des Vorstellens erfordert wird, so ist damit die Zeit als dasjenige Continuum bezeichnet, welches für die Ausbildung der Tiefendimension als Messungsgrundlage dient. Jene Veränderlichkeit des Zeitcontinuums, in Folge der verschiedenen Geschwindigkeit in der Succession des Vorstellens, wodurch dasselbe zum Maassstabe der Raumdimensionen ungeeignet wurde, spricht nicht gegen seine Verwendung an dieser Stelle. Denn die Tiefenwahrnehmung zeigt gerade eine gewisse Unbestimmtheit, welche auf eine grössere Unsicherheit ihrer Messungsgrundlage hinweist. Wenn zwei Punkte im Sehfeld ihrer absoluten Distanz nach bestimmt sind, so ist damit jede andere Entfernung in demselben nahezu unveränderlich gegeben. Nicht so bei der Tiefenwahrnehmung: hier macht jede Entfernung ihre besondere Messung nöthig, und ehe sie in den unveränderlichen Einheiten des Maassstabes ausgedrückt ist, schwebt sie in der Unbestimmtheit des blossen Näher- und Fernersehens.

Damit, dass wir die Zeit als die ursprüngliche Messungsgrundlage für die Tiefenwahrnehmung betrachten, ist übrigens nicht ausgeschlossen, dass derselben, nachdem einmal der Raum in seinen drei Dimensionen vollendet ist, andere und selbst zuverlässigere Hülfsmittel, so z. B. die stereoskopischen Verschiedenheiten der ruhenden Netzhautbilder, ergänzend an die Seite treten. Dagegen müssen wir bezweifeln, ob die Vorstellung der dritten Dimension überhaupt möglich wäre, wenn nicht eine unabhängige Messungsgrundlage für dieselbe existirte. Denn die Grundlage der Tiefenvorstellung bleibt immer die Möglichkeit, je zwei Convergenzzustände der Gesichtslinien von einander zu unterscheiden und im einen Fall den Fixationspunkt weiter in die Tiefe des Raumes zu ver-

legen als im andern. Die nämliche Grundlage ist wirksam, wenn wir mehr oder weniger weit die tastende Hand ausstrecken und darnach in freilich noch sehr unbestimmter Weise den betasteten Gegenstand in grössere oder geringere Ferne verlegen. Ohne diese Grundlage würden alle anderen Hülfsmittel nicht zureichen, eine Tastvorstellung zu erzeugen.

So wird es begreiflich, dass unser Vorstellen, welches ursprünglich ein Continuum aus drei disparaten Dimensionen darstellt, sich in dem Raum ein Continuum aus drei congruenten Dimensionen entwickelt.

Litterarische Revue.

Recensionen und Berichte.

Vergleichende allgemeine Erdkunde in wissenschaftlicher Darstellung von Ernst Kapp. 2. verbess. Auflage. (Braunschweig bei Westermann, 1868.)

Schon dem Laien kann nichts willkommener sein, als wenn die Fachgelehrten sich dazu herbeilassen, von Zeit zu Zeit in einem handlichen Bande die Generalsumme ihrer Wissenschaft in einer leicht lesbaren und ansprechenden Form zu ziehen. Wenn aber solche Darstellungen für den bildungsdurstigen Laien eine dankenswerthe Gabe sind, so sind sie heutzutage für den Philosophen, dem ein allgemeiner Ueberblick über alle Wissenschaften unentbehrlich ist, bei der colossalen Verbreiterung jeder einzelnen Wissenschaft geradezu eine Lebensfrage. Doppelt dankbar indessen muss der Philosoph demjenigen sein, welcher ihm die Generalsumme seines Specialfaches bereits in wahrhaft philosophischer Durcharbeitung vergeistigt darbringt. Letzteres ist der Charakter des vorliegenden Werkes, dessen erste Auflage i. J. 1845 unter dem Titel: „Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens in ihrem inneren Zusammenhang“ erschien. Wenn das Werk schon damals als die bedeutendste Leistung im Ritterschen Geiste in Hinsicht auf allgemeine Geographie anerkannt wurde, so hat die jetzt vorliegende 2. Auflage durch die Umarbeitung noch wesentlich gewonnen, indem der Verf. nicht nur die Fortschritte seiner Wissenschaft in dem verflossenen Vierteljahrhundert in dieselbe aufnahm,

sondern auch durch einen sechszehnjährigen Kampf mit den Naturmächten in den Prairien von Texas in seiner Erkenntniss der Wechselwirkung des Menschenlebens und der Erdverhältnisse zu einer wohl nicht leicht einem andern Fachgelehrten zu Gebote stehenden Anschaulichkeit gefördert wurde.

Das Werk ist somit nichts weniger als ein geographisches Handbuch, und es würde sich sehr täuschen, wer aus demselben Geographie im gewöhnlichen Sinne lernen zu können glaubte; im Gegentheil setzt dasselbe die landesüblichen Vorkenntnisse voraus, und giebt höchst selten descriptive Details. Wo es aber Beschreibungen giebt, sind dieselben so von allgemeinen Gesichtspunkten getragen und so von geistreichen Vergleichungen durchwebt, dass man dieselben als Muster einer interessanten Behandlung dieser Art von Gegenständen aufstellen kann. Der wesentliche Inhalt des Buches ist nicht die Zusammenstellung des empirischen Materials, sondern die aus demselben entwickelten, oder doch an demselben demonstrirten Ideen, und es mag dieser Umstand erklären, warum das Buch nicht schon in der ersten Auflage mehr äusseren Erfolg gehabt hat. So urtheilt die „Saturday Review" vom 20. März d. J.: „wir können annehmen, dass er in den meisten Fällen Recht hat; doch kann die Richtigkeit seiner Ansichten nicht erwiesen werden"; (freilich nicht so wie die Existenz eines neuen afrikanischen Binnensees erwiesen werden kann;) der betreffende Recensent findet: „sie liegen ausserhalb der a n e r k a n n t e n Wissenschaft". Er räumt aber ein: „Ernst Kapp hat versucht, dasselbe für die Erdkunde zu leisten, was Bopp und dessen Mitarbeiter für die Grammatik ausgeführt haben", und die deutsche Philosophie wird sich dieses neu erschlossene Feld nicht deshalb entgehen lassen, weil in ihm nicht von neu entdeckten Flussquellen die Rede ist. Vielleicht jedoch hat dem englischen Beurtheiler besonders das missfallen und als nicht erwiesene Ansicht geschienen, dass Kapp dem deutschen Element, als dem alle Seiten der Cultur in sich vereinigenden, die Rolle zuertheilt, das englische, einseitig oceanische, Element in ähnlicher Weise zu überholen und zu ersetzen, wie in der alten Welt das griechisch-römische Element das phönizisch-carthagische ersetzte.

Strabo sagt: „Nach unserer Ansicht gebührt eine philosophische Behandlung vornehmlich der Geographie." Erst Ritter war es vorbehalten, in eine Bahn einzulenken, welche diesem Satze Verwirklichung verspricht. Aber auch Hegel fühlte seine Wahrheit, indem er seiner Philosophie der Geschichte eine geographische Grundlage vorausschickte. Wenn unzweifelhaft die natürliche Bestimmtheit des Erdbodens einer der bedingenden Factoren für die Geschichte der Bewohner ist, wenn demnach eine geschichtliche Darstellung nicht umhin kann, das bedingende geographische Element mit zu berücksichtigen, so ist es gewiss eine berechtigte Forderung, die in dem weiten Bereich der Geschichte zerstreuten Nachweise von dem Einfluss des Landes auf das Leben des Menschen und die

Gestaltung seiner Culturentwickelung in einer vergleichenden Darstellung übersichtlich nebeneinander zu stellen, wo alsdann die Verwandtschaften und Gegensätze dieser Einflüsse ungleich schärfer hervortreten, die im Einzelnen begangenen Fehler erkennen lassen, und neue Aufschlüsse in die Augen springen lassen. Diese Aufgabe hat der Verfasser in dem Haupttheil seines Buches, der „politische Geographie" betitelt ist, vollbracht, und dabei in höchst anerkennenswerther Weise sich von dem naheliegenden Fehler freigehalten, die Grösse dieses Einflusses zu überschätzen; er hebt im Gegentheil wiederholentlich hervor, dass der ursprünglich ganz von den natürlichen Bestimmtheiten gebundene Geist mehr und mehr sich von denselben befreit, und in der classischen Welt eine gleichberechtigte, in der neueren Zeit eine über die Natur übergreifende Bedeutung gewinnt, ohne doch deshalb sich über die gegebenen Schranken hinwegsetzen oder den stillen Einfluss der Erdverhältnisse auf die Dauer ignoriren zu können. — Man sieht nunmehr, wie diese Art der Geographie, die den Menschen zum Maass der Erdverhältnisse macht, eigentlich nur ein herausgelöstes Capitel aus der Geschichte, specieller der Culturgeschichte, ist, nur mit dem Unterschied, dass in der historischen Darstellung die Wirkung gezeigt und auf ihre Ursache bezogen, hier aber die natürlichen Ursachen im Zusammenhange dargestellt und auf ihre nothwendigen Wirkungen hingewiesen wird. Man könnte hiernach das ganze Buch etwa als Culturgeographie bezeichnen, indessen hat der Verf. diesen Namen für eine speciellere Seite seiner Darstellung reservirt, nämlich für die Veränderungen der Erdoberfläche, welche durch den Menschen geschaffen sind. Wenn also die politische Geographie den Einfluss der Erde auf den Menschen, so behandelt die Culturgeographie den Einfluss des Menschen auf die Erde, z. B. Veränderung des Bodens und Climas, der Flora und Fauna, und namentlich eine Geschichte der materiellen und geistigen Communicationsmittel. Es würde dieser interessante Gegenstand ein besonderes Werk erfordern, um einigermassen erschöpft zu werden; was Kapp giebt, ist nur als anregende, aber um so dankenswerthere Skizze zu bezeichnen, als es hier fast ganz an Vorarbeiten fehlte. Den so umschriebenen beiden Hauptabschnitten des Buches ist unter dem Namen „physische Geographie" ein dritter vorangeschickt, welcher eine allgemeine Einleitung vorstellt, und in einzelnen Kleinigkeiten nicht gerade zu seinem Vortheil an die Schelling-Oken-Hegel'sche Naturphilosophie erinnert. Die ausgezeichneten specielleren Darstellungen aus dem Gebiete der physischen Geographie sind, wie schon erwähnt, in die politische Geographie der einzelnen Erdtheile und Länder eingeflochten. Dem Ganzen geht eine Einleitung voran, welche die Hegelschen drei Phasen der Historiographie auf die Geschichte der geographischen Wissenschaft überträgt und nach diesen Gesichtspunkten eine Skizze derselben entrollt.

Der Schwerpunkt des Werkes liegt in der „politischen Geo-

graphie", die auch räumlich über drei Viertel des Ganzen einnimmt, und in der That durch ihre philosophische Tiefe wie durch ihren Ideenreichthum das Werk eines eminenten Geistes verräth. Kein Philosoph, der in Philosophie der Geschichte arbeitet, sollte das Buch übergehen.

Der Verf. geht davon aus, dass das Wasser das bestimmende Natur-Element der Culturentwickelung ist; das ganze Buch kann als inductiver Beweis dieses Satzes betrachtet werden. Der Ansiedler sucht zu allererst nach Wasser; wo er einen Bach oder eine permanente Quelle findet, da kann er sich niederlassen. Die Quellgebiete der grossen Ströme sind es, in denen zuerst die Urstufen der menschlichen Cultur sich entwickeln; die Flussläufe sind es, die den Weg der von dort Auswandernden bestimmen, die grossen Fluss-Thäler und -Niederungen sind die Räumlichkeiten, in denen zuerst grosse Culturstaaten sich entwickeln (China, Indien, Assyrien, Egypten). Der Ocean existirt für diese potamischen Reiche nur als negative Grenze; die Chinesen haben ihre drei Ströme durch lange Canäle verbunden, um nur die Küstenschiffahrt zu vermeiden. Um den Ocean beherrschen zu können, muss der Mensch erst die Schule des Binnenmeeres, der Thalassa, durchmachen. Es giebt nur zwei grosse Mittelmeere, das gewöhnlich sogenannte, und das westindische; letzteres ist aber wegen seiner häufigen Stürme und äquatorialen Lage, so wie auch wegen seines mangelhafteren Abschlusses nicht für Entwickelung einer thalassischen Cultur geeignet. Die Cultur zog von Asiens potamischen Reichen nach Westen, und stiess zuerst in Phönicien auf die Thalassa; dann bildete Griechenland als Beherrscher des östlichen Mittelmeer-Beckens ihr Centrum, bis Rom, welches nach Vernichtung der Carthager zuerst die Seeherrschaft des westlichen Mittelmeerbeckens an sich gerissen hatte, mit Hülfe der verbindenden und ausgleichenden Macht des Wassers in seiner Weltherrschaft eine mediterrane Amphiktyonie bildete. Die Germanen und Parther lagen ausserhalb der Machtsphäre des Mittelmeeres, mit ihnen rang die römische Kraft vergebens. Nach Zerstörung des römischen Reiches ist das Romanenthum und der römische Katholicismus der Haupterbe des thalassischen Princips, dessen Cultur ebenso sehr die unentbehrliche Grundlage der nächsten Stufe bildet, wie die potamische Cultur die der thalassischen war; denn die höhere Stufe schliesst die niedere nicht aus sondern ein, und erhöht sie zugleich mit. Auch in Nordeuropa muss sich zunächst an der Ostsee, dann an der Nordsee die thalassische Cultur entwickeln (Hansa, Calmarische Union, Schweden Gustav Adolfs und Karls XII., vereinigte Niederlande), ehe der Ocean beschritten werden kann; das Mittelalter ist in dieser Hinsicht die Schulzeit des Germanenthums. Sobald es sich hinlänglich erstarkt fühlt, erwacht der protestantische Geist. Die Entdeckung des Genuesers Columbus zeigt ihm den Ocean als das Höhere der Tha-

lassa, und von da an ist die Geschichte ein Kampf des germanisch-oceanischen mit dem romanisch-thalassischen Princip. Das oceanische Princip ist das Princip des Kosmopolitismus, als der allumfassende ist der Ocean zugleich der allverbindende, alle Schranken niederwerfende; sein Recht ist „das Recht des Allgemeinen gegen den Particularismus. Die Oceanität aber, die sich heutzutage immer mehr geltend macht und in alle Mittelmeerverhärtungen auflösend eindringt, die als Begriff der allgemeinen Interessen über alle besonderen überzugreifen die Bestimmung hat, sie ist das Recht der neuern Zeit gegen die Vorrechte des Mittelalters." (S. 451.) Ein kleines Beispiel ist der Sundzoll, eine Ausbeutung einer Gunst der Natur, die Jahrhunderte lang nach „Recht und Vertrag" geschah, „bis eine oceanische Macht aus der neueren Welt frischweg das historische Recht in den Grund bohrte." Wie Europa durch seine enge Vereinigung und Durchdringung von continentalem, thalassischem und oceanischem Element das Herz der Erde für immer bleiben wird, so wird Deutschland das Herz Europas bleiben, das es geworden, seit Russland activ in die Europäische Geschichte eingetreten ist. An der Ostsee hat Deutschland sein thalassisches Element. „Der Hansa der Ostseestädte wird eine Hansa der Ostseestaaten folgen. Die geschichtliche Antwort auf den Panslavismus ist der Pangermanismus." (S. 464.) Die oceanische Seite Deutschlands hat die Herstellung eines deutschen Reichs in Angriff genommen, und „hat dem montanen und ultramontanen Süden die nöthige Zeit zum Ueberlegen gestattet." „Mit der Trennung des deutschen Königthums vom römischen Kaiserthum löst sich eine grosse Verwirrung. Eine Geschichte von vielen Jahrhunderten war nöthig, um den Begriff des deutschen Königreiches als politischer Consequenz der kirchlichen Reformation wieder an's Licht zu bringen." (S. 595.) „Kein anderes Volk hat sich auf dem Wege der Colonisation in so vielen Ländern Europas einheimisch gemacht. . . . An alle hat Deutschland mehr oder weniger Bruchstücke seiner Bevölkerung abgegeben, die bei den Romanen als Mischbestandtheil die ganze Bevölkerung durchdringen, bei den Slaven zunächst nur zerstreute Culturheerde bilden. Die Mittheilungsfähigkeit Deutschlands nach allen Seiten ist das Ergebniss seiner centralen Lage." (S. 571.) In allen überseeischen germanischen Colonieen bildet die untermischte deutsche Bevölkerung das solide, sittliche, gebildete und freiheitliche Element. Colonien, welche als Domänen abgeschlossen und ausgebeutet werden, sind, wie Amerikas Beispiel beweist, für das Gedeihen der Handelsinteressen nicht nothwendig. „Jede Niederlassung Deutscher auf fremder Erde ist eine Colonie des deutschen Geistes und deshalb in bleibendem Zusammenhange mit der verlassenen Heimath." (S. 593.) Auch in den vereinigten Staaten, über die er aus eigener Anschauung die trefflichsten Aperçus bringt, stellt Kapp dem deutschen Element die allergünstigste Prognose.

Die beigebrachten Andeutungen werden genügen, um eine Vorstellung von dem Geiste zu geben, in welchem Kapp's Buch gehalten ist, und mehr konnte hier nicht beabsichtigt werden.

E. v. Hartmann.

Das Wissen und der religiöse Glaube. Von O. Marpurg. Leipzig 1869. XVI. u. 351 S. 8.

Der religiöse Glaube ist etwas anderes, als ein Fürwahrhalten kirchlicher Lehrsätze. Diese Einsicht scheint doch allmählich in den Kreisen besserer Bildung Geltung zu gewinnen, und wäre es auch nur selbst wieder (bei Vielen wenigstens) in der Gestalt eines Lehrsatzes, dessen Anerkennung „zur besseren Bildung" gehört.

Ist er aber etwas anderes, was ist er denn?

Vielleicht nur mehr als ein blosses Fürwahrhalten, aber doch ein Fürwahrhalten, oder seinem eigentlichen Wesen nach ganz etwas anderes? Sehen wir zu, wie sich das wissenschaftliche Denken zu dieser Frage stellt, so tritt uns zweierlei entgegen.

Für die Einen ist Religion oder religiöser Glaube wesentlich ein Wissen, aber ein solches, welchem zugleich festeste Zuversicht und lebendige Herzenstheilnahme innewohnt. Der angemessenste Ausdruck für eine solche Auffassung, die von dem Wissen als dem Princip und Kern ausgeht, ist dann Ueberzeugung: vollständige Sicherheit der Erkenntniss unter Zustimmung des Herzens.

Für die Andern ist religiöser Glaube wesentlich und in seinem Quellpunkte wie in seiner höchsten Ausbildung nicht eine Wissens-Art, sondern die Energie eines Triebes, der nicht zunächst zum Gebiete des Erkennens, der vielmehr zu dem des Gefühls, Begehrungs- und Willens-Lebens gehört, eine Erregung des sittlichen Gemüths in seiner innersten Tiefe. Vertrauen und Hingabe: das sind seine wesentlichen Aeusserungen; Liebe und Verehrung, Vertrauen und Hingabe, demüthige Anbetung und freier Gehorsam: in diesen Zügen mag er sich zusammenfassen lassen. Sein Wesen ist die Beziehung von Person zu Person.

Eine solche Beziehung kann freilich nicht ohne ein Wissen, nicht ohne ein Fürwahrhalten sein. Es setzt ein solches voraus, es bildet sich zu einem solchen aus, verlangt und erstrebt eine solche Ausbildung, auch nach der Seite der Erkenntniss hin. Aber diese Seite ist nicht die primäre, nicht die specifische und charakteristische; sie gehört nur dazu als ein secundäres, als nothwendige Begleitung. So wie etwa die Lust zum sittlich Guten. Das Gute könnte nicht das Gute sein, nicht das absolut Werthvolle und allein Würdige sein, wenn es nicht auch das allein Beglückende wäre. Aber sein innerstes Wesen liegt nicht in dem Lustgefühle, das es begleitet, sondern besteht in etwas anderem, und liegt auf einem anderen Gebiete.

Für diese Auffassung kann freilich auch der Ausdruck „religiöse

Ueberzeugung“ gebraucht werden und wird dafür gebraucht, ebenso wie der: „religiöser Glaube“. Immer aber wird Ueberzeugung vorzugsweise und zunächst auf das Element des Wissens hinweisen, während uns für diese persönliche Hingabe, für dieses absolute Vertrauen, diese Richtung unseres ganzen Personwesens auf die Gottheit ein vollkommen entsprechender Ausdruck fehlt. Besser steht es damit mit πίστις und *fides.* Guizot hat auf vortreffliche höchst eindrucksvolle Weise den Vortheil, den auch das französische *la foi* neben dem *croire* vor uns voraus hat, in einer Abhandlung des letzten (überhaupt sehr beherzigungswerthen) Bandes seiner *Meditations* zur Anwendung gebracht. Es ist kaum zu sagen, wie hindernd gespenstisch bei unseren Gebildeten das Wort Glauben sich vor die religiöse Erkenntniss schiebt und dieselbe von vornherein als unsicher, als Autoritätswissen, als blosse Einbildung charakterisirt.

Die Frage, ob wir das Wesen des religiösen Glaubens in einer — wenn auch noch so hohen, festen, innigen — Zuversicht des Wissens, oder ob wir es in der Tiefe und Stärke einer persönlichen Gemüths- und Willensstrebung suchen, die auch von Erkenntnisstrieb begleitet ist: diese Frage ist für die Religionsphilosophie und für theologische Einsicht von wesentlicher Bedeutung.

Wie verhält sich nun O. Marpurg's obengenannte Schrift zu diesen Andeutungen?

Schon der Titel zeigt, dass sie dieselben Fragen, welche ich hier berührt habe, behandelt. Sie thut es mit mehr als gewöhnlicher Genauigkeit und Ausführlichkeit, mit nüchternem Ernst, ohne den Apparat philosophischer Terminologien, die so oft an die Stelle klarer Gedanken treten, mit innerer Theilnahme, und — obgleich der Verfasser noch ein junger Mann zu sein scheint, er selbst nennt die Schrift eine Erstlingsarbeit — mit selbständigem Geiste und mit einem Schatze innerer Erfahrung ausgerüstet, der ihn das Richtige, das wesentlich Richtige hat erkennen lassen. Eben um den Satz festzustellen, den er auf den letzten Blättern entschieden ausspricht, dass nämlich religiöser Glaube wesentlich und ursprünglich nicht eine besondere Art des Wissens sei — eben dazu ist das ganze Buch geschrieben. Alles, was vorhergeht, dient nur dazu, um dieses Resultat zu begründen, eben dazu dienen ihm die geschichtlichen und besonders die psychologischen Auseinandersetzungen, die er so ausführlich vorausgehen lässt um die Natur des Wissens zu verdeutlichen und so den von ihm behaupteten Unterschied zu begründen.

Zwar den Reichthum und die Tiefe, mit welchen z. B. Weisse den Begriff des religiösen Glaubens behandelt hat, hat er nicht erreicht. Aber so ausführlich wie es hier geschehen, so sorgfältig und psychologisch und zugleich in der Richtung der Wahrheit mag wohl bisher das Problem, um welches es sich handelt, nicht gerade häufig zur Darstellung gekommen sein. Hie und da könnte man

grössere Präcision wünschen; auch Bedenken gegen den Inhalt werden sich hie und da aufdrängen. Zuweilen scheinen innere Widersprüche nicht ganz vermieden; sie sind aber gewiss nur Folge einer etwas mangelhaften, nachlässigen Fassung, und liegen nicht im Sinne der Verfassers. Am wenigsten genügt hat mir das, was den „Offenbarungsglauben“ berührt; hier scheint wirklich eine zu äusserliche Beziehung vorzuwalten. Aber vieles, sehr vieles ist auch ganz vortrefflich und verdient sorgfältigste Beachtung. Gesinnung wie Einsicht machen das Buch zu einer werthvollen Gabe.

Ich knüpfe einige Betrachtungen an dasselbe an. Ohne Ordnung und Zusammenhang: wie sie sich ergeben.

Warum stellt der Verf. den religiösen Glauben (im Sinne des Vertrauens, der Hingabe) als eine specifische Erscheinung hin? Derselbe ist doch nur die Spitze und höchste vollkommenste Aeusserung eines allgemeinen Seelentriebes. Der religiöse Glaube ist nichts anderes als der Glaube mit dem wir überhaupt von Person zu Person stehen, oder — bestimmter — womit wir einer höheren Persönlichkeit uns vertrauend, liebend, verehrend hingeben, mit einer Zuversicht, mit einer Herzenstheilnahme, mit einer Stärke innerer Zustimmung und Erhebung uns hingeben können, wie sie auf keinem Gebiete, das bloss dem Wissen angehört, möglich ist.

Diese Erkenntniss ist überhaupt wichtig. Auch praktisch, d. h. für unser Verfahren, z. B. in der Erziehung und im Unterricht, äusserst wichtig, und ebenso wichtig um gewisse dogmatische Vorstellungsweisen zu berichtigen.

Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen, freier Gehorsam: sie sind überall, wo sie vorkommen, dieselben. Gegen Eltern, gegen Freunde, sobald und insofern wir zu ihnen hinaufsehen, gegen Alles was Ehrfurcht und Liebe verdient: dieselben hier, wie da, wo sie die Gottheit zum Gegenstand haben. Wer Ehrfurcht und Liebe in sich selbst und in Andern pflegt, der pflegt zugleich die wahrhaftigste Frömmigkeit, macht sie möglicher, ruft sie hervor. Denn diese — die Frömmigkeit — selbst ist eben nichts anderes als Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen in schrankenloser, unbedingter, in tiefster Energie. Sie muss es wohl sein; denn sie richtet sich auf den Gegenstand, auf das Wesen, welches die Liebe und die Weisheit und die Allmacht selber ist, welchem also jene Regungen allein ganz und vollkommen zugewandt werden können, und welches zugleich die Quelle alles dessen ist, was in der geschöpflichen Welt diese Empfindungen und Regungen hervorzurufen vermag.

Im N. Testamente, namentlich in den Evangelien, im Johannes-Evangelium vor Allem, ist diese Auffassung des Glaubens die wesentliche: von Person zu Person.

Es ist das Vertrauen, die Ehrfurcht, der Gehorsam der Jünger gegen Christus.

Und gerade so ist es mit der Hingabe, mit der Liebe — denn in jedem Vertrauen ist auch Liebe, so wie Achtung und Verehrung

in demselben als Moment enthalten ist — gegen die geliebte und verehrte Mutter, gegen den geliebten und verehrten Vater, gegen den erkannten theuern Freund. Wir sind dieser Personen und ihrer Gesinnung gegen uns so gewiss, wir sind so überzeugt von ihrer Zuverlässigkeit und Treue (wenn wir überhaupt solcher Regungen in Wahrheit fähig sind — denn nur edlere Naturen und auch diese nur auf den Höhenstufen ihrer sittlichen Ausreifung sind es ganz und wahr): wir sind so gewiss ihres innern Lebens und Werthes, dass Zweifel daran für uns nicht möglich ist, dass wir denselben als eine sittliche Befleckung, nicht bloss als eine Trübung unseres Denkens ansehen. Wir wissen nicht bloss von ihnen, nein, wir haben sie, wir sind mit ihnen innerlich verbunden durch ein reales Band, wir leben in ihnen und sie in uns. Unendlich mehr hat der wirklich Fromme das Alles in Gott.

Hiermit hängt denn auch zusammen, worauf auch Marpurg hinweist, dass wir eigentlich kein religiöses Bedürfniss haben, für unsere Zuversicht nach dem „An sich sein“ Gottes zu fragen. Wenigstens ist es kaum eine Frage, die der religiöse Glaube stellt. Verhält es sich doch auch so mit dem, was wir über unsere geliebten und verehrten Freunde zu wissen wünschen. Nicht den Einblick in die metaphysische oder psychische Natur ihres Seelenlebens suchen wir; wenn wir nach dieser fragen, so geschieht es aus einem ganz andern Interesse; wir fragen nach ihrer Gefühls- und Gesinnungsweise, nach ihren Anschauungen und Auffassungen, nach ihrer Theilnahme für uns.

Ich sehe eben wieder, wie A. E. Biedermann (Christl. Dogmatik, Zürich 1869), derjenige unter den Theologen der radicaleren Richtung, der wohl am meisten zugleich ächte philosophische Durchbildung mit theologischem Wissen und ernstester Gesinnung verbindet, alle diejenigen Aussagen über das Wesen der Gottheit, auf welchen der lebendige christliche Gottesbegriff beruht, in der Schlussabtheilung als blosse „Vorstellungen“ vor sich hertreibt und sie in das reine Denken auflöst, d. h. vernichtet. Zwecksetzung, Liebe, Wille u. s. w. sind da an sich unwahre Anthropomorphismen; nur als Hülfsmittel, als für gewisse Stufen der Bildung oder auch auf den Höhepunkten derselben für gewisse Stimmungen, Regungen, Strebungen nothwendige Brücken und Träger des religiösen Gefühls und der religiösen Ahnung anzusehen. Das Alles sind bekannte Dinge, und B. natürlich giebt sie nicht als etwas neues. Ich zweifle nur, ob sich mit der Kategorie der Vorstellung und des Begriffs so operiren lässt ohne Selbsttäuschung. In Wahrheit wird von der Gotteserkenntniss auf diesem Wege nichts übrig bleiben als Schweigen. Jeder Versuch, nun doch noch eine positive Bestimmtheit zu geben, z. B. durch das Prädikat der „Geistigkeit“, der „geistigen Lebendigkeit“, die aber als *actus primus* zu denken sei, ohne Mehrheit und Succession der Denkacte (wie auch A. Schweizer, Glaubenslehre I. S. 223 dies verlangt) ist nur ein Hinabfallen in eine Analogie anderer Art, ist ein unbewusstes Vor-

stellenmüssen, welches nur die aus menschlicher Analogie hergenommene Vorstellung abweist, um eine andere, die aus der Naturwelt herübergenommen, an deren Stelle zu setzen: die Vorstellung bewusstloser Zweckthätigkeit, bewusstlos organisch-wirkender Natur- oder Lebenskraft, wie sie sich aus der Naturbeobachtung uns aufgezwungen hat, schiebt sich unter, und sie allein ist es, die dem vermeinten Begriff, die der „geistigen Lebendigkeit“ Inhalt giebt, die es möglich macht, bei diesem Begriffe wirklich etwas zu „denken“.

Ich sagte, es sei ein Hinabfallen. Denn offenbar ist die Analogie, die aus dem allgemeinen kosmischen Leben oder aus dem niedern organischen Leben hergenommen ist, eine weniger würdige und werthvolle, eine niedrigere als diejenige, welche aus dem bewussten Geistesleben der Menschheit genommen ist. Der Kategorie des endlichen Daseins gehören sie beide an. Es fragt sich nur, auf welchem Gebiete wir die wahrste Analogie zu suchen haben. Mir scheint die Frage nicht zweifelhaft zu sein. Ein sehr glücklicher Ausdruck ist derjenige, den A. Schweizer giebt: „dass, was uns das Wissen leistet, Gott in unendlich vollkommnerer Weise sich selber leiste“ (a. a. O.). Was A. Schweizer hier in Bezug auf das Wissen Gottes sagt, wird er von dem ganzen Bewusstsein, Selbstbewusstsein, von Willen und Gefühl der Gottheit sagen müssen, und sich aller näheren Bestimmungen, wie wir sie so häufig ausgeführt — nicht gerade bei Schw. — finden, enthalten, da sie alle doch nur auf unlösbare Antinomien führen, auf Antinomien, die dennoch den wirklich Denkenden nicht irren können. Lotze hat den Muth, Gott für leidensfähig zu erklären; ihn für nicht weniger persönlich zu erklären, als der Menschengeist es ist, sondern vielmehr für mehr, ja für allein wahrhaft persönlich, und die weitgreifende Behauptung auszusprechen — ich gestehe, sie hat mich lebhaft frappirt, in einem nicht theologischen Buche hatte ich sie nicht erwartet —, dass wir nur dann befriedigt, nur dann beseligt uns fühlen können, wenn wir uns überzeugt fühlen, dass Gott uns liebe. Ebenso, wenn gleich auf anderem speculativem Hintergrunde, auf einem solchen dem ich lieber folge, auch Weisse. Was die gewöhnliche speculative Gotteslehre nicht sagen kann, was sie gar nicht in den Kreis ihrer Gedanken aufnehmen kann, weil es ihr wie grobe Vorstellungsmasse erscheint, was das Christenthum aber zum Centrum seines Wesens macht und ohne was sich vom evangelischen Christenthum nichts verstehen lässt, das wird hier von solchen Denkern kühn und nackt ausgesprochen. Es hängt auch dies wieder damit zusammen, dass religiöser Glaube nicht bloss überzeugtes Erkennen oder überzeugtes Ahnen, sondern dass es die Spitze des Mysteriums ist, welches Person an Person bildet, welches in der Macht, die vor Allem so wunderbar die persönliche Gegenwärtigkeit ausübt, die aber jeder persönlichen Beziehung und Bezeugung innewohnt, zu Tage tritt: — dass also religiöser Glaube wesentlich eine gewusste, gefühlte Beziehung von Person zu Person ist.

Man könnte leicht diese Betrachtung nach vielen Seiten hin weiter führen. Ueberall würde sich zeigen, dass durch die bloss begriffliche Fassung, durch das dem Anschauenwollen sich entgegensetzende reine Denken die Schwierigkeiten sich nicht mindern, mit denen wir in Bezug auf Gotteserkenntniss zu ringen haben, dass nur neue andere entstehen, und dass wir nur Gefahr laufen, das innerlich unausweichlich Verlangte und Verbürgte unter den Händen verschwinden oder in niedere Regionen hinabsinken zu sehen. Neben dem Allbekannten führe ich hier nur Eins an. Scheint schon für die menschlich-sittliche Beurtheilung der Satz gültig, dass die Pflichtanstrengung allmählich immer mehr der freien Neigung zum Guten weichen soll, so scheint für Gott diese letztere als unendlich reiner Wille sich von selbst zu verstehen. Bei uns Menschen ist freilich schon dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Die Verbindung des Geistes mit dem Naturorganismus wird immer dahin führen, dass Unlust, Ermüdung, Abspannung oder Aufregung nur durch sittliche A n s t r e n g u n g d. h. durch Besinnung auf die Pflichtforderung überwunden werden können. Das Pflichtgebot wird demnach auch in dem Geheiligtsten noch als solches zur Anwendung kommen. Aber auch wo dies nicht der Fall ist, wo das Gute schon als Natur wirkt, als Aeusserung geheiligter Natur auftritt, da ist wirklich doch immer das Moment der Pflicht — durch deren Uebung wir allein zu dieser sittlichen Natur gekommen sind — im Bewusstsein noch vorhanden. Das Gefühl des Sollens, der sittlichen Verpflichtetheit darf auch niemals aus der Seele verschwinden. Das Gute würde ohne dasselbe zur N a t u r potenz hinabsinken. Was scheinbar höchste menschliche Vollkommenheit wäre — die völlige Verwandlung des ursprünglich Gesollten in Natur —, das wäre in Wirklichkeit eine sittliche Degradation. Das geheimnissvolle Freie versänke in den Mechanismus der Naturabfolge. Wir können ja täglich beobachten, wie einzelne Regungen und Thätigkeiten in uns sich allmählich zur Gewohnheit auswirken, wie gewisse Parthien unsers Geisteslebens sich mechanisiren. Geschieht dies in solchen Regionen des Bewusstseins und des Handelns, die mehr nur Hülfsdienste thun für höhere, so lassen wir uns dasselbe nicht nur gefallen, es ist vielmehr ein Gewinn; ergreift es aber auch die edleren und höheren Regungen und Aeusserungen, lebt der Mensch auch in seinem eigentlichen Denken und Handeln immer mehr nur in dem schon angeübten oder an- und eingebildeten „oberen“ Gedanken- und Begehrungslaufe: so hat er gleichsam die Seele verloren, er ist todt, er ist Maschine, er ist Natur geworden. Sollte es je dahin kommen, dass alle Wahl, alle wählende, prüfende Besinnung, alle mit Bezug auf das Sollen geübte Anstrengung, welche den tiefsten innern Lebensgrund zur Entscheidung und zur Thätigkeit aufwühlt, aufhörte, dass sie ersetzt würde durch eine Natur-Willigkeit, die überall der sittlichen Forderung sogleich und wie von selbst mit dem Triebe dazu übermächtig entgegen käme: ich

weiss nicht, ob nicht auch hier die Beseeltheit, die z. B. Schleiermacher für jede Handlung fordert, ob nicht diese Beseeltheit, die allein Freiheit und Leben ist, dann aus uns verschwunden wäre. Doch möchte ich diese letzte Betrachtung nur als Einschaltung hier stehen lassen, und als Frage. Beiläufig mag auch dies hier stehen, dass in diesem Gedankengange auch eine Instanz gegen die Christologie Schleiermachers liegt, insofern nämlich, als die Unsündlichkeit Christi seinen Bestimmungen gemäss den Schein erregen muss, als solle der heilige Menschen- und Gottes-Sohn zur heiligen **Pflanze** werden. So könnte man in Einem Worte den Widerspruch ausdrücken, der in dieser Erhebung liegt, welche zugleich die Degradation mit in sich schliesst.

Und sollte man nicht nun weiter auch auf die Gottheit dasselbe anwenden müssen? Freiheit und Nothwendigkeit müssen sich aber in ihm vereinigen, dass das Moment des Sollens, der sittlichen Verpflichtetheit in dem Momente des „Heiligen“ — eines noch lange nicht genug gewürdigten Begriffes —, in seiner Liebe, in seiner freien Liebe, die zugleich seine innerste Natur ist, bewahrt bleibt. Es darf nicht darin fehlen, wenn diese Natur nicht zu blossem Naturwesen, zu blosser Naturmacht herabsinken soll. So wie in dem geheiligtsten Menschen das Gefühl des Sollens auch da wo die freie Liebe treibt, nicht verschwinden darf, wie es vielmehr als Gefühl des „Heiligen“ (undefinirbar, nur erfahrbar) immer stärker dort leben wird und dadurch die Liebe erst zur geweihten Freiheit erhoben wird: so wird es auch in der Gottheit sein. Sie darf nicht Naturwesen werden, sie muss die freie — Freiheit durch ein Mysterium — bleiben. So sehr, dass man selbst Religion als den Urschrei und Urtrieb der Menschheit zu wahrer Freiheit definiren konnte, zu der Freiheit, welche sich absolut abhängig nur von dem Quell und Wesen der Freiheit selbst, von der heiligen Liebe und Weisheit, die die Welt und mich trägt, sich absolut abhängig fühlen will, um frei zu werden allem andern gegenüber, was nicht sie selbst ist: sie selbst, die sich Eins mit dem fühlt, was die Welt bewegt und beseelt.

Was wissen wir denn von der Natur der eigenen Seele! Die grössten Wunder in derselben verbergen sich dem populären Bewusstsein, und auch die philosophische Betrachtung geht vielfach trockenen Fusses darüber hin. Einige Antinomien sind freilich auch hier Gegenstand landläufiger Besprechung; so z. B. der Begriff der Freiheit, der immer incommensurabel bleiben wird für den, der den Thatsachen der inneren Erfahrung gerecht werden will. Lichtenbergs Wort wird wahr bleiben: „ich bin mir der Thatsache, frei und verantwortlich zu sein, mit viel grösserer Evidenz bewusst, als des Gesetzes, dass jeder Veränderung eine Ursache zu Grunde liege“; so ungefähr lauten sie. Das Problem wird immer wieder behandelt, und immer mit demselben Erfolg für den unbestochenen Wahrheitssinn: das Mysterium bleibt. Aber wie wenige selbst unter den Denkenden suchen sich z. B. den Unter-

schied des Geistigen und des Materiellen klar zu machen oder vielmehr wie wenige erstaunen über die elementarsten Escheinungen des Bewusstseins, über die Möglichkeit, dass in uns die ganze Welt wohne, dass wir die Unendlichkeit des Raumes so wie die unendliche Fülle von Raum-Erscheinungen, die unendliche Fülle von Gestalten und Erscheinungen, die uns die Aussenwelt bietet, in uns tragen können in voller Anschaulichkeit, dass sich diese Gestalten-Fülle nicht stösst und verwirrt; alle die tausend Sterne und die tausend Menschen und Häuser und Städte u. s. w., die wir in unserer Vorstellung tragen können und tragen: sie wohnen nun wo denn? in uns. Dieses Wunder des Geistes ist eben auch ein Mysterium, das wir uns gefallen lassen müssen. „Wir haben keine Bürgschaft dafür, sagt Helmholtz, dass uns Alles erklärbar werden müsse.“ „Wenn vielleicht Einigen — sagt Romang in einem andern aber doch nicht ganz heterogenen Gedankenzusammenhange (System der natürlichen Religionslehre S. 190) — diese allerdings nicht ganz angemessenen Ausdrücke fast lächerlich vorkommen, wie jener Freund des Sokrates es lächerlich fand, dass das Gute, sogar das Sein übertreffend, sich jenseits des Seins*) befinden sollte, so hätten wir gegen sie auch nur die Entschuldigung des Sokrates: das sei Schuld an diesem Lächerlichen, dass man über solche Dinge sich auszusprechen gezwungen werde.“

Der Verf. operirt — in den betreffenden Abschnitten des zweiten Theils — mit dem Ausdrucke Gottesbewusstsein, da wo er auf den angeborenen Keimbesitz der Seele zu sprechen kommt.

Sollte es nicht angemessener sein, sollte es nicht wenigstens zu nothwendiger Ergänzung dienen, wenn auf den Gottes-Trieb als ursprüngliche Seelenangelegtheit hingewiesen würde? Ja, als Trieb ist die religiöse Anlage vor allem und zunächst aufzufassen.**) Das Gottesbewusstsein ist immer nur der Ausdruck für ein gewisses Stadium der Entwickelung, welche dieser Trieb durchläuft. Auch entspricht der Ausdruck Trieb viel mehr den Erscheinungen, unter denen die religiöse Entwickelung sich vollzieht, den Erfahrungen, die wir dabei machen.

Was ich in mir trage — und ich trage den ganzen Kosmos in mir, die ganze Unendlichkeit — will aufleben; ich möchte sagen: will aufleben; es kommt den Anregungen, die von aussen her an mich oder in mich hineinkommen, nicht bloss empfänglich, sondern strebend, sehnsüchtig, entwickelungsverlangend

*) Plato Republ. VI, 509 b.

**) Auf die Wichtigkeit des Begriffes Trieb für die Erkenntniss des Seelenlebens hat besonders Romang in seinem bedeutenden Werke über den Determinismus 1835 S. 105 ff. und in seinem „System der natürlichen Religionslehre 1841“, den beiden Hauptschriften dieses gründlichen und tiefen Denkers, hingewiesen. Auch H. Krause (der kürzlich verstorbene Redacteur der Prot. K.-Z.) in den schönen geistvollen „Gesprächen über Religion und Sittlichkeit“, in „Der Protestant“ 1853, die, wie auch das was aus seinem Nachlasse neuerdings in der Prot. K.-Z. mitgetheilt ist, unvergessen zu bleiben verdienen.

entgegen. Gerade dadurch, dass es dies thut, bejaht es die Wahrheit derjenigen Denk-Gestalt, die sich durch Zusammenwirken der äusseren Erregung mit dem inneren Keimstreben in mir erzeugt.

Nur indem die erkennende Seele die Wahrheit, welche sie erkannt, als schon unabhängig von der äusseren Anregung und als schon vor dieser in sich angelegt erkennt: sie so erkennt, nachdem sie ihr durch äussere Anregung bekannt geworden ist: nur durch diesen nun erst in's Bewusstsein tretenden Zusammenklang der innersten Gedankenkeime, der innersten Strebungen und Ahnungen entsteht in uns wirkliche Ueberzeugung. „Ja so ist es, so muss es sein" —: so rufen wir.

Plato's Erinnerungs-Wissen, Augustin's Aussagen über die verborgenen Schätze, welche uns in der Memoria — in der Vernunft — zum Auftauchen bereit liegen (Confess. X, 10) haben in dieser Erfahrungsthatsache ihren Grund. Bestimmter weisen auf das, was ich gerade hier meine, die schönen Worte Max Müller's (Essay's I, Leipzig 1869, Vorrede S. VIII) hin, die ich mich nicht enthalten kann, hier anzuführen: „Ein Schauen des Göttlichen im Wirklichen, ein Gefühl menschlicher Schwäche und Abhängigkeit, ein Glaube an eine göttliche Weltregierung, eine Erkenntniss des Guten und Bösen und eine Hoffnung auf ein höheres und besseres Leben, dies sind einige der ursprünglichen Elemente aller Religionen. Obgleich oft verdeckt und verhüllt, kommen sie doch stets wieder zum Vorschein, und hätten sie nicht zur hochzeitlichen Ausstattung der menschlichen Seele auf Erden gehört, so würden wir nie von Religion gehört haben, und selbst Engelzungen würden den Ohren der Menschen nur wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle geklungen haben."

Auch dass es sich so nicht bloss auf dem Gebiete sittlicher und religiöser Erkenntniss verhalte, dass nicht bloss hier Verständniss, Erkenntniss, und — worauf es hier ankommt — Zuversicht, Ueberzeugtheit, gleichsam lebendigste Anschaulichkeit — nur da möglich sind, wo der Inhalt sich durch eigene Arbeit der Seele assimilirt hat, wo schon auf der bisher errungenen Entwickelungsstufe jenes zustimmende „Ja" ertönt ist, wo überhaupt eine innere Erfahrung in entsprechendem Sinne gewachsen ist —: auch dies hat der Verf. recht gut hervorgehoben. Nur hätte er in dem, was er in Bezug darauf beibringt, auch in der Mathematik weiter gehen können, als er gegangen ist.

Oben habe ich schon darauf hingewiesen, dass Marpurg ein wichtiges Problem behandele. An dieser Stelle darf ich wohl noch etwas näher darauf eingehen.

Auf den letzten Blättern des Buches kommt eine vom Verf. unterstrichene Stelle vor, welche, obgleich sie mehr beiläufig eingeführt ist, doch die eigentliche Tendenz des Werkes in der Kürze deutlicher hervortreten lässt, als viele andere.

„Man sehe zu — heisst es S. 323 — dass die Religion nicht als unvernünftig, der Atheismus dagegen als vernünftig erscheine: es wäre damit der in unsern Tagen weitverbreitete religiöse Indifferentismus das wahre Endergebniss einer voraussetzungslosen Forschung; man sehe aber eben so auch zu, dass die Religion nicht Sache der reinen vernünftigen Verstandes-Reflexion und Demonstration werde: sie verlöre damit den Boden unter ihren Füssen."

Offenbar will der Verf. zweierlei damit sagen. Einmal: der religiöse Glaube soll die vollste wissenschaftliche Erörterung nicht bloss ertragen, er soll sie fordern. Nur so kann er auf Bestand und Geltung, nur so auch auf innere Reinigung und Befestigung hoffen. Sodann aber auch: er soll sich nicht wesentlich auf diese wissenschaftliche Begründung stützen, sich nicht dadurch wesentlich erzeugen und beleben wollen. Nur da wird ihm vollste Sicherheit und vollste Lebendigkeit und Wahrheit eignen, wo er mit der ganzen Seele erfasst wird, wo er aus der wach gewordenen Tiefe des Personlebens entquillt und davon getragen wird, wo nicht bloss das verständige Denken, sondern wo noch viel mehr das innerlichst erregte gereifte Gemüths- und Willensleben sich befriedigt fühlt.

Wo auf das Wissen der Hauptaccent gelegt wird im religiösen Glauben, das Erkenntnissbedürfniss der Ausgangspunkt ist und das primäre, das dann erst durch Gemüthstheilnahme lebendig, eigentlich religiös werden soll: da wird leicht — wenn auch nicht nothwendig — auf diejenigen Seiten der Gottesidee und auf die Beziehungen des Menschen zur Gottheit der Hauptwerth gelegt werden, welche sich mehr auf dem Wege des Denkens ergeben und welche sich mehr zu allgemeiner Anerkennung erheben lassen, zu einer solchen, die ohne Theilnahme des Gemüths (als die immer etwas individuell gefärbtes an sich tragen muss) erreichbar ist und welche doch eigentlich den Kern des Gottesbegriffs (sofern er wahrhaft religiöse Erregungen tragen soll) ausmachen, d. h. er wird sich dem Substanzbegriff vor Allem zuwenden und sich auf die absolute Abhängigkeit beschränken, statt sich mit den ethischen Bestimmtheiten zu erfüllen und statt in der Abhängigkeit zugleich und vor Allem die höchste Befreiung zu sehen: wie sie nur da denkbar ist, wo das Absolute zugleich das ethisch Vollkommene ist. Die Idee der Gottheit wird ferner leicht den Schein eines blossen Hilfs- oder Ergänzungsbegriffs oder den einer — wenn auch nothwendig und unabweisbar zu denkenden wissenschaftlichen Hypothese annehmen, den die Betrachtung des Weltdaseins verlangt, der aber doch himmelweit von dem positiv-lebendigen Glauben an Gott verschieden ist, welcher allein Religion heissen kann. Da wird man ferner geneigt sein, den Antinomien, denen man bei einer lebendigen Fassung des Gottesbegriffs nicht aus dem Wege gehen kann, wenn man ihn nicht entleeren, wenn man auf die wesentlichsten Regungen des religiösen Glaubens nicht verzichten will, nicht verzichten will auf Gebet, auf persönliche Hin-

gabe, auf freudiges Vertrauen — diesen Antinomien eine entscheidende Einsprache zuzugestehen, von dem Geheimnissvollen, was jedem Geist- und Personleben innewohnt, was jeder persönlichen Beziehung eigen ist, abzusehen und nur die Forderungen des Denkens geltend zu machen. Da wird endlich diejenige Zuversicht und Freudigkeit des religiösen Glaubens und derjenige Inhalt des Gottesbewusstseins schwerlich möglich bleiben, welche nicht bloss auf Denk-Einsicht beruht, welche vielmehr nur da möglich wird, wo sich die Seele einwohnt in den Gott der Liebe und Weisheit, in den zugleich persönlichen und doch auch Alles umfassenden, tragenden, durchdringenden Gott des Evangeliums. Keine Verstandesoperation kann jemals und kann auf irgend einem Gebiete die Art von Zuversicht geben, welche ein so aus der Tiefe der ganzen Seele emporgewachsener religiöser Glaube haben kann.

Solche Betrachtungen sind es, die jenen Satz von Marpurg werden hervorgerufen haben.

Auch für die Behandlung des Unterrichts sind sie nicht ohne Bedeutung. Ich habe mich z. B. oft überzeugen können, wie wenig wohlthätig ein gewisses Beweisverfahren auf die Schüler der oberen Klassen zu wirken pflegt, (denn nur vor diesen obersten Klassen kann eigentlich von solchen Beweisversuchen die Rede sein, wie mannigfaltig auch der gewöhnliche Religionsunterricht sie für niedere Stufen in Anwendung bringt, bieten doch selbst eine Menge von kirchlichen Lehrbüchern sie für den Katechumenen-Unterricht dar). Statt die Ueberzeugung zu stärken, rief der versuchte Beweis erst Unsicherheit hervor.

Man kann allerdings nicht genug die religiöse Wahrheit auch dem Verständniss nahe zu bringen suchen, Vertrauen zu derselben auch dadurch zu erwecken suchen, dass man die innere Stimme der erwachenden Einsicht dafür zu gewinnen strebt; aber man kann sich auch nicht genug hüten, sie durch vorgelegte Verstandesbeweise begründen und stützen zu wollen. Besonders fühlbar wurde mir dies z. B. bei den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes. Selbst derjenige, welcher am tiefsten zu prüfen scheint und welchem das eigene innere Gefühl, sollte man sagen, am lautesten zustimmen müsste, für welchen am wenigsten auf eine schon weiter entwickelte Weltkenntniss gerechnet zu werden brauchte: der moralische Beweis hinterliess eher Spuren der Erschütterung bei den geistig selbständigsten Schülern als der Sicherung. Das sittliche Gefühl ist eben noch nicht so gereift, noch nicht so erstarkt und gereinigt, dass es den Bau, den es tragen soll, tragen könnte. Es leuchtet noch nicht in diesen jungen Seelen, auch in denen der Edelsten unter ihnen, als das über alles andere Sein hinausliegende ewig Geistige und Heilige, als das eigentlich und allein Reale; so dass die Nothwendigkeit, zu diesem Guten in der Menschenbrust und in der Menschheit eine heilige Weltordnung und noch mehr eine heilige Gottheit als Träger und Quell hinzudenken zu müssen, mit voller Klarheit sich

hätte erzeugen wollen. Ueberhaupt war der Erfolg (meinem Eindrucke nach) im Allgemeinen der: „nun, wenn das Dasein Gottes sich auf diese Beweise stützen soll, so ist es ziemlich stützlos": das war etwa die Empfindung, die sich in den besten Schülern erzeugte. Die Zuversicht, das Vertrauen, das sie etwa aus dem frommen Hause oder der frommen kirchlichen Tradition mitbrachten, bekam eher einen Stoss als einen Zuwachs, und ich hielt es später lieber mit Rückerts Versen:

Wer Gott nicht fühlt in sich und allen Lebenskreisen,
Dem werdet ihr ihn nicht beweisen mit Beweisen.
Wer überall ihn sieht: was wollt ihr denn ihm zeigen?
Drum wollt mit euren Gottbeweisen endlich schweigen.
(Weisheit des Bramanen VIII, 39 vgl. XIV, 56.)

Die Fähigkeit aber, Gott, den ethischen Gott und den unendlichen Gott zugleich in sich zu fühlen und ihn, wenn und wo er uns gezeigt wird in der weiteren Entwickelung unseres Lebens durch Führungen, durch persönliche Anregungen, durch innere Gedankenströme, diese Fähigkeit wird durch nichts so wesentlich gefördert als dadurch, dass die Kräfte selbstloser Liebe, pflichtmässiger Treue, hingebenden Vertrauens und achtender Ehrfurcht gegen Menschen geübt werden, in unsere menschlichen Beziehungen. Dann wird die Seele zu ihrer Zeit auch dem heiligen Gott diese Liebe und dieses Vertrauen und diese Ehrfurcht entgegen tragen, und dann mit ihm zusammenwachsen, und gerade dem denkendsten Geiste wird es Bedürfniss, wird es Nothwendigkeit werden, gewisse Antinomien nicht bloss zu ertragen, sondern sie sogar zu fordern. Was mit unserer Seele, mit deren fühlbar tiefstem Grunde, und bei entwickeltster Ausbildung verwachsen, das ist ihr unentreissbar, denn es ist sie selbst; und gerade für diese Tiefen auch des Erkenntnisslebens wird ihr die Unaussprechlichkeit, die heilige Dunkelheit nur natürlich erscheinen.

In unserm Religionsunterricht, am meisten in dem kirchlichen, aber auch ziemlich durchgängig in dem der niederen und höheren Schulen herrscht noch immer der Katechismus. Der Jammer des Lernens aus Compendien, der überall bis auf die Universität hin das wahre Lernen, die Bildung einer wirklichen Einsicht und die Verwechselung desselben mit Wort-Wissen, mit Schein-Wissen, mit dem Aneignen solcher Begriffsmassen, welche der Lernende nicht in die zu Grunde liegenden Anschauungen zu verwandeln vermag, die also für ihn inhaltsleer bleiben — dieser Jammer ist für den Religionsunterricht gleichsam obligatorisch gemacht, wenigstens traditionell geheiligt. Denn der Katechismus ist nichts als ein populäres Compendium der Theologie. Statt der Unmittelbarkeit der Schrift und der besseren Kirchenlieder wird die Jugend mit Abstractionen gefüttert, mit einer Populär-Dogmatik, die aus Zusammenfassungen, die aus fixirten Formeln besteht. Diejenigen, welche einsehen, dass es mit dem Wissen dieser Wahrheiten nicht genug sei, sagen dann — mit allem Nachdruck hat es schon Spener

gesagt —: der Lehrer müsse sich bemühen, „die Wahrheiten aus dem Kopfe ins Herz zu bringen". Möchte es nur viele Lehrer geben, die das können! Es lässt sich wenigstens erstreben. Aber es ist doch auch so ein ganz falscher Gedanke. Wer es einmal lebendig erkannt hat, dass Glaube, der Glaube, an dem im Sinne des Christenthums das Leben und Heil der Seele hängt, nicht ein Wissen ist, dass derselbe primär und wesentlich eine Herzens- und Willens-Erregung ist, Vertrauen und Hingabe aus ganzer Seelentiefe: der wird auch einsehen, dass, um diese zu wecken und zu pflegen, nicht der Umweg durch Lehrsätze zu nehmen sei, die für den Kopf bestimmt seien, dass es vielmehr gelte, so viel wie möglich unmittelbar das Gefühl, das Herz zu erregen, und deswegen religiös und sittlich Lebendiges vorzuführen und darzustellen; dass ausser dem persönlichen Eindrucke, den der Lehrer selbst machen soll, soll machen können, dass ausser diesen und andern persönlichen und Gemeinschaftserregungen als Unterrichtsstoff lebendige, persönliche **Geschichte** gegeben werden muss, dass solche Worte betrachtet, gelernt, eingeprägt werden müssen, welche als Herzensstimme geschichtlicher Persönlichkeiten und Gottesboten wieder an das Herz der Schüler sprechen können. Nur so werden wir die Qual des Katechismus los, ein Lernen los, das der Jugend so viel Mühe macht, so wenig verständig geübt werden kann, und das nach einigen Jahren schon völlig wieder verwischt ist, und nur so kann Freude und Leben in diejenigen Stunden einkehren, in welchen meist jetzt Langeweile, Ueberdruss, Ungeduld wohnte, und in welchen sich ein Widerwille gegen alles was Religion heisst, nur zu häufig schon im Stillen säet. So kann auch dem Vorurtheil, dem man so häufig, namentlich auch unter denen, welche vorzugsweise der Erforschung der Natur leben, begegnet, dem Vorurtheil, dass Religion in der blinden Hinnahme kirchlicher Lehrsätze bestehe, nur so dem Schaden einigermaassen gewehrt werden, dass die äusserlichsten Vermenschlichungen der Gottesidee für diese selbst gewonnen werden.

Schade, dass der Verf. nicht auf den „gestalt-" oder „gegenstandlosen Glauben", den Weisse mehrfach und so geistvoll und eindringlich besprochen hat, gekommen ist. Es ist jene Gesinnung des Vertrauens und der verehrenden Liebe gemeint, die sich als starker Zug in bedeutenden, edel angelegten und sittlich gebildeten Naturen findet, jene Fähigkeit und jener Trieb und Wille, die ethischen Mächte in der Geschichte und im Personleben als liebend und hingebend zu erkennen und zu würdigen, ihnen im eigenen Streben zu folgen als dem allein werthhabenden und werthgebenden und allein wahrhaft beseligenden, und auf ihren letzten Sieg sich fest zu verlassen: in solchen Geistern nämlich, in denen der selbstbewusste Gott oder die christliche Bestimmtheit des Bewusstseins oder auch die christliche Kirche nicht zur Anerkennung hat kommen können. Dieser Glauben, wie wir ihn in so manchem

Besten unserer philosophischen, humanistischen, naturwissenschaftlichen Epoche finden, wie er auch einen so grossen Theil unserer classischen Dichter erfüllt, ist auch religiöser Glaube, wenn auch scheinbar ohne Religion — der Gottesgedanke hat sich nicht objectivirt — ist ein heiliger Besitz, wo er wahr und lebendig ist, und ein himmlisches Gut. Freilich ein solches, dem die bestimmte geschichtliche Basis, die Stütze kirchlicher Gemeinschaft, und damit auch so viel von Vollkraft des Lebens fehlt.

Denn — um auch dies hier gelegentlich anzudeuten, was Niemand mehr hervorgehoben hat als Weisse selbst — auch das gehört zu den wichtigen Consequenzen derjenigen Auffassung des religiösen Glaubens, welche im Vorhergehenden vertreten ist, dass sich von da aus die Nothwendigkeit und Wesentlichkeit geschichtlich sich bildender, auf grosse, ja auf göttlich-schöpferische Persönlichkeiten zurückgehender und sich beziehender Gemeinschaft leichter verstehen lässt und eindringlicher zu erkennen giebt. Nur in der Volksreligion, nur in der lebendigen religiösen Gemeinschaft, am Ende nur vermittelst der besonderen Zeugungs- und Pflege-Stätte derselben, in der Kirche: nur vermittelst der häuslichen und kirchlichen Feiern gewinnt die Frömmigkeit ihren nothwendigen Leib, ihren Naturorganismus, ihre substantielle Basis, auf welcher und innerhalb welcher sie gleichsam sich verdichtet und in mannigfaltigsten Wechselbeziehungen von Seele zu Seele strömt. Und solche Gemeinschaften bilden sich eben nur durch die schöpferische Anregung grosser weltgeschichtlicher Persönlichkeiten und leben nur von dem Geiste, den diese ausgeströmt und in die Menschheit hineingewirkt haben, von dem Geiste den sie — diese Gemeinschaften — innerhalb ihrer geschichtlichen Entwicklung selbst immer neu erzeugen, immer tiefer ergreifen, immer weiter ausbreiten. Die Kirche ist nicht eine freie Vereinigung in dem Sinne, in welchem sich Humanitäts- oder Kunst-Gesellschaften zusammenthun, sie ist ein grosser geschichtlicher Organismus, der sich seine künftigen Glieder wie aus einem sittlichen Naturgrunde heraus selbst erzeugt, sie schon gleich im Entstehen trägt und pflegt und durchgeistet. Der beste Held jenes gegenstandlosen Glaubens steht dagegen doch gleichsam isolirt. Wie fest und rein er auch die sittlichen Ideale ergreife: er steht doch ausserhalb der grossen geschichtlichen Strömung, die alles persönliche Leben erst voll durchgeistet, die allein volles, ganzes Leben auch in die Einzelnen hineinführen kann. Er lebt gleichsam statt in einem geschichtlich gegebenen und vorwärts strebenden, tragenden grossen heiligen Vaterlande, statt in einem grossen nationalen Staate wie ein isolirter Colonist auf fremdem Geistesboden.

Auch an andere Analogien könnte man zur Veranschaulichung erinnern, an den Unterschied eines Gesanges auf einsamer Stube und der Theilnahme an einem Chore von tausend Stimmen: einen Unterschied wie der eines still fliessenden Baches und des brausenden Weltmeeres; oder eines isolirten Kampfes neben einem solchen,

der in der vollen Volksgemeinschaft auf dem Schlachtfelde eines nationalen Krieges geführt würde. Auch dies gehört zu den Mysterien des persönlichen und des geschichtlichen Lebens.

Aber — und darauf muss ich zurückkommen —: wenn es edleren Geistern zu schwer gemacht ist durch gemeinsame Schuld, in dem grossen öffentlichen Strom religiöser Gemeinschaft mit zu schwimmen, wenn dieser Strom selbst sich in die Tiefe zurückgezogen hat und oben nur Unreinheit und Schwäche zeigt, wenn dann der religiöse Glaube in solchen Geistern verschwunden zu sein scheint, weil sie von dem Gotte der Christenheit und von den geschichtlichen Thatsachen derselben so wie von der kirchlichen Gemeinschaft nichts wissen wollen: da, wo dennoch in ihrer Seele die Wärme wahren Vertrauens und ächter Liebe wohnt, wo dennoch das heilig Gute allein gewollt und auf dessen endlichen Sieg oder doch auch auf dessen alleinigen Werth fest gebaut wird: da ist auch religiöser Glaube vorhanden in seinem tiefsten Kern und wahrsten Gehalt, da wird ein unbekannter Gott, und zwar der wahre, dennoch angebetet. Zu seiner Zeit wird auch die wirklich lebendig machende ent-isolirende Wirklichkeit ihre Macht an ihm bewähren; wenn nicht hier, so in jenseitiger Verklärtheit. Schiller — wer wäre ein edlerer Repräsentant dieses gestalt- und gegenstandslosen religiösen Glaubens als er, des Glaubens, von dem Goethe in Bezug auf seinen dahingeschiedenen Freund sagt:

> — — „der sich stets erhöhter
> Bald kühn hervordrängt, bald geduldig schmiegt,
> Damit das Gute wirke, wachse, fromme,
> Damit der Tag dem Edeln endlich komme.“

Er war schon hier ein Glied der unsichtbaren Kirche und des Himmelreiches. Und noch vor seinem Tode — Frau von Wolzogen berichtet es — wurde ihm auch aus der Tiefe seiner heiligsten Jugenderinnerungen der persönliche Gott und der Geist des geschichtlichen Christenthums wieder lebendig.

Auch darauf hätte der Verf. aufmerksam machen können, dass der religiöse Glaube beides sei: Einzelbethätigung des Bewusstseins und Gesammtzustand desselben. Vertrauen zu dem heiligen Gott der Liebe und der Wahrheit: das wird sich immer wieder in einzelnen Anstrengungen bei den Prüfungen des Lebens, in Gehorsam, in Resignation, in freudiger oder festgesammelter Hoffnung zu äussern haben. Es giebt aber auch ein Glaubensleben, d. h. eine stätige Anschauungs- und Gesinnungsweise, welche solchen Aeusserungen herrschend zu Grunde liegt, welche nur das sittlich Gute, das Wahre, welche nur das Gottesreich, nur das Ewige und Göttliche in den Erscheinungen der Welt für das eigentlich Reale erkennt, es als das allein Mächtige, als das allein zu Erstrebende und als das allein Siegende weiss, welche in der irdischen Welt nur die jetzt gerade gegebene Unterlage, nur die Stätte der Verwirklichung göttlicher Ideen sieht, und die in der Verbindung mit Gott und in dem gesuchten Zuströmen seiner Kräfte ihr eigentliches Leben lebt.

Ein Glaubensleben: besser vielleicht: ein Leben im Glauben. Jener Ausdruck nämlich ist theologische Formel geworden, und sagt als solche leicht etwas anderes, als was ich hier meine. Ich meine hier etwas, was durchaus analog dem Geisteszustande ist, den Kant, den Schiller, den J. G. Fichte als die wahrhaft menschliche Existenzform, als das Leben im Aether der Freiheit und der Idee, im Unterschiede von der Gebundenheit des sittlichen Naturlebens und der Unwahrheit und Nichtigkeit desselben fordern und feiern; was Wilh. von Humboldt allein für menschenwürdige Wahrheit hält, was alle tiefsten Geister gesucht und gewollt und geahnt haben, und was das Christenthum in seiner vollsten, reinsten Entfaltung, ohne Abirrung in Natur- und Weltverachtung*), erst recht hat kennen und suchen lehren, und in die Herzen auch des Geringen hat ausgiessen können. Ein Leben des Glaubens, ein Leben der Hoffnung, ein Leben der Pflicht und der Liebe: Alles dies ist Eins. Ein Leben des Glaubens, der Hebr. 11, 1 ff. gepredigt und gepriesen wird: wo man mit dem Haupte im Himmel sichern, besonnenen, liebenden Blickes und Schrittes über die Erde wandelt, in der man den Himmel auch schon sieht, in der man alles Irdische schon jetzt, so viel uns unser Beruf Gelegenheit an die Hand giebt, in Himmlisches verwandeln, in Himmelslust eintauchen, *sub specie aeterni* ansehen, und so sittlich und göttlich weihen und verwenden will. Dass dies z. B. bei Schiller eine vorwiegend ästhetische Auffassung erhielt, ist natürlich bei dem Gedankenzuge, der die Zeit und ihn beherrschte. Was er aber eigentlich meinte, das hat er in den bekannten Strophen von „Ideal und Leben“ und in „Anmuth und Würde“ deutlich genug ausgesprochen, und hat es noch bestimmter in seinen Leidens- und Sterbetagen zu erkennen gegeben.

Religiöser Glaube in dem Sinne, in welchem ich hier immer von demselben spreche, in dem Sinne von Vertrauen und Hingabe an den heiligen Gott, ist ferner beides im höchsten Maass: ethische That, d. h. Willensanstrengung, eine solche, in welcher sich der

*) Eine Abirrung, die nicht bloss etwa der Mystik aller Zeiten, nicht bloss dem tieferen Christenthum, sondern auch der Weltauffassung eines Kant nahe genug gelegen hat. Zwar bei Kant selbst und bei Fichte tritt sie praktisch nicht ein. Schiller aber ist ihr wenigstens theoretisch, zeitweise, und gerade durch Kant'sche Consequenz, verfallen gewesen, wie sehr ihn auch sein innerstes Wesen auf Einwirkung nach Aussen hin trieb. Seine Abhandlung „über das Erhabene“ schon könnte es zeigen. Ebenso viele seiner lyrischen Gedichte. Ich brauche nur an die „Worte des Wahns“ zu erinnern. Wallenstein z. B. ist auch nichts weniger als eine Feier der sittlichen Weltordnung in der Menschengeschichte. Der äusserliche Triumph fällt der Lüge zu, und die sittliche Schönheit muss sich mit dem stillen Glanz begnügen, den sie auch im Zusammenbrechen aller äussern Hoffnungen und Wünsche und gerade durch dieses Zusammenbrechen offenbart. Das ist freilich auch Theodicee, die tiefste und herrlichste hier auf der Welt. Aber es ist doch eine einseitige: eine solche, die allerdings des Glaubens Wesen zeigt, die aber die geschichtliche Welt der Menschheit unerhellt preis giebt, und die zur Arbeit an den Aufgaben des Lebens nicht herausfordert und ermuthigt.

ganze Mensch zusammenfasst (zum Ausströmen und Handeln), und Aufnahme göttlicher Lebenskräfte, Schöpfen aus der Quelle des Lebens, Einathmen des himmlischen Luftstromes oder des Lebensblutes, aus dessen Wesen unser Wesen durch selbstthätige Assimilation sich vergöttlichen soll, so dass wir — 2. Petri 1, 4 — „theilhaftig werden göttlicher Natur". Die Lehren von „Geburt aus Gott" und „Geburt von oben her", die wir in allen tiefern Ahnungen und Gedanken der Vorwelt bewährt finden und die im Christenthum erst zur Wahrheit und Realität werden, ruhen auf diesen Voraussetzungen. Aufforderung, Veranlassung zu solchen Glaubensthaten, zu den Bethätigungen eines unbedingten Vertrauens und einer unbedingten Ergebung in die allwaltende heilige Liebe, die unser und unseres Volkes und der Menschheit Geschick wenn auch noch so unbegreiflich leitet, können in keinem tiefer geführten Leben fehlen, ohne dass es gerade aussergewöhnlicher Schickungen dazu bedürfte: in jeder Familie entstehen sie von selbst für die nicht bloss obenhin lebenden Glieder. Da aber, wo sie ergriffen werden, wo sich die Seele in gesammelter Kraft und Demuth zu Gott in Prüfungen und im Aufgeben emporrichtet, da ergreift sie auch von selbst eine höhere Erregung, still, gesammelt, aber stark und tief, und wirkt als eine Erhebung auf eine höhere Lebensstufe unbewusst nach, erzeugt eine weitergehende Vergöttlichung des dennoch, ja des dadurch nur immer fester sich persönlich und individuell zusammenfassenden, zusammen ballenden Eigenwesens. Auch hier treten die Antinomien hervor, von denen in diesen zusammenhangslosen Betrachtungen die Rede gewesen ist. Auf Seiten Gottes das in sich geschlossene Wesen der persönlich selbstbewussten Gottheit, welches sich doch wieder gleichsam substantiell auseinanderfliessend mittheilen kann; und auf Seiten des Menschen das tiefste Abhängigkeitsgefühl von dem Unendlichen oder lieber die vollste Hingabe an dasselbe, welches selbst Persönlichkeit und Freiheit ist, — und in dieser Hingabe zugleich die realste Selbständigkeit. —

Es ist eine gewöhnliche Betrachtungsweise — und in der kirchlichen Lehrauffassung ist sie die vorherrschende — wonach der religiöse Glaube die Bedingung oder auch das Organ sein sein soll, womit das Heilsgut selbst, noch mehr, womit die Gewissheit des eigenen ewigen Heiles ergriffen werde. Man kann das gelten lassen. In welchem Sinne von Bedingung und Organ hier die Rede sein könne, das ergiebt sich unmittelbar aus dem Vorhergehenden. Es ist aber doch eine einseitige Auffassung, und hängt in der gewöhnlichen kirchlichen Lehre noch dazu mit einer gewissen Veräusserlichung zusammen, damit, dass das Verhältniss der Seele zu Gott dunkel und unbewusst im Sinne der Gesetzes-Religion, der Religion als eines Rechtsverhältnisses aufgefasst wird: von Mensch zu Gott, als zu der vollkommensten Einzelpersönlichkeit, welche Forderungen stellt, deren Leistung beurtheilt und demgemäss losspricht oder verurtheilt, belohnt oder

bestraft durch Zufügung von Gütern oder Leiden, welche ausserhalb der sittlichen Naturfolge liegen, und wobei von dem innersten Verhältniss der Menschenseele zu Gott gleichsam abstrahirt wird.

Das Missverständniss kann noch weiter gehen, und geht unendlich oft wirklich (nicht in der Lehre der evangelischen Kirche, aber in den Einzelnen, auch in der populären Auffassung) weiter, bis dahin, wo religiöser Glaube (und zwar in seiner specifischen kirchlichen Formulirung) selbst eine Leistung, ein Verdienst, ein Werk wird, das zum Lohne die Begnadigung und die Seligkeit empfängt: eine völlige Verkehrung des protestantischen Geistes und eine sittlich-religiöse Verderbniss. Wie weit ab liegt diese Verirrung von dem, was sich uns als die Wahrheit ergeben hat! Sehen wir aber auch von dieser Verirrung ab, tritt uns die Seite, wonach Gott der Menschheit und der Einzelseele als Gesetzgeber und Richter gegenübersteht und wo das Heilsgut als Vergebung und Friede als von ihm aus uns zugeurtheilt erscheint, tritt uns diese Auffassung auch in die Stellung zurück, wohin sie gehört, als ein Glied der Entwickelung, das sich in eine höhere Wahrheit auflöst, oder als ein Moment, das sich darin aufgehoben erhält, so muss doch gesagt werden, dass Glaube nicht bloss Organ zum Ergreifen des Heils, zum sich Assimiliren des göttlichen Lebensstromes, der göttlich-heiligen Gnaden-Macht ist, sondern dass er das Heil selbst und zugleich die eigentlichste Heilsgewissheit in jedem Augenblicke ist, wo er mit seiner Kraft das Bewusstsein ergreift, wo sich das Bewusstsein mit voller Tiefe und Wahrheit zu ihm erhebt. Jenes heilige und heiligende Vertrauen, jene volle starke betende Hingabe an den heiligen Gott ist selbst in jedem Augenblicke ihrer Wahrheit zugleich die höchste Lebensenergie, die aus der Mitte, der innersten Mitte der eigenen Persönlichkeit entsteht und die diese mit der Mitte, mit dem Herzen der Welt und des gesammten Geisterreiches verbindet, und hat als solche Lebensenergie — gerade so wie die höchste Energie des leiblichen Daseins zugleich das stärkste Wohlgefühl, das Gefühl der organischen Gesundheit unmittelbar in sich schliesst — hat als solche innerste Energie zugleich das vollste, das reinste Bewusstsein der Wahrheit und der Seligkeit des Lebens in sich: der innerlichste persönliche Lebenskern fühlt sich gerade in seiner wahrsten Erregung und Kräftigkeit eingepflanzt in das Leben der Ewigkeit, durchströmt von dem Lebensblute der Welt und getragen von der Gottheit der Liebe. Eben damit ist aber auch die höchste und in letzter Instanz allein entscheidende Gewissheit des eigenen Heils gegeben, diejenige Gewissheit, die dunkel und vielfach beschränkt, aber in sicherer Ahnung der Wahrheit auf den hervorragendsten Punkten namentlich der protestantischen Welt als das höchste Gut gesucht wurde — man denke an die ausserordentliche Gewalt, welche diesem Streben nach Heilsgewissheit nicht bloss bei dem unvergleichlichen Luther und in der ganzen ersten Reformationszeit, sondern

auch in der späteren welthistorischen und weltrettenden Erscheinung des englischen Puritanismus sein Pathos gab.

Je tiefer die Menschenseele in jenem religiösen Glauben, wie ihn das Christenthum herausgebildet hat aus seinen vorchristlichen Anfängen, und wie er in dem gottmenschlichen Anfänger der neuen Weltaera persönlich lebte — je tiefer eine Menschenseele diesen religiösen Glauben in seinem Kern (ob gleichsam gestalts- und gegenstandslos oder ob reif und voll ausgestaltet) zu ergreifen vermag, zu betheiligen vermag im demüthigen freudigen Gehorsam gegen das Pflichtgebot, im empirischen Wahrheits- und Liebes-Streben: desto gewisser muss es ihr werden: dies allein ist der Weg des Lebens, aber er ist es auch ganz; denn es ist auf jeder Stufe das Leben und die Wahrheit selbst; dies allein führt weiter in alle folgenden Dir noch möglichen und verheissenen und in Aussicht stehenden Vervollkommnungen und in die damit verbundenen Gefühle und Zustände voll Friede, voll Energie, voll Seligkeit. Gottes-Urtheil und Gottes-Gabe wird da Eins; Hingabe und Aufnahme, Selbstlosigkeit und wahrstes Selbstsein, Leben im All und Fürsichleben, Gehorsam und Freiheit: alle Gegensätze, die das Leben bestimmen, lösen sich da in Eine geheimnissvolle jetzt nur zu ahnende Harmonie auf, und jenes „Ja so ist, so muss es sein, so ist es wahr", das Augustin die in der Tiefe getroffene, aus der Tiefe sich ergriffen fühlende Seele überzeugt aussprechen lässt, das bewährt auch hier die Wahrheit und zeigt, dass die Ueberzeugtheit nicht in dem reflectirenden Denken, nicht in dem Wissensgebiete, nicht der logischen Widerspruchlosigkeit ihre letzte entscheidende Festigkeit hat, sondern in der Zusammenstimmung des gesammten persönlichen Lebens.

Dieser religiöse Glaube ist nicht Jedermanns Ding. In mehr als Einer Hinsicht gilt dies. Nicht alle Naturen sind in gleicher Weise darauf angelegt, ihren Anker in den letzten tiefsten Lebensgrund der persönlichen Gottheit, der allmächtigen Unendlichkeit zu legen; auch unter den edeln Geistern ist ein Unterschied der ursprünglichen Triebkräfte; das sittliche Handeln, oder — neben diesem — das künstlerische und wissenschaftliche Leben; das Gebiet der Erkenntniss, das Gebiet des Schönen, die Durchgestaltung der grossen ethischen Lebensformen liegen ihnen näher und ursprünglicher als ihre Aufgaben vor. Nur den Wahn wollen wir weit von uns weisen, als sei es die Schwäche, welche vorzugsweise dem religiösen Glauben in die Arme treibe, oder als sei dieser so eigentlich Bedürfniss und Trieb und Ersatz eines wahren Gutes für die Menge; als wäre etwa deswegen auch das Weib vorzugsweise religiös. Im Gegentheil. Religiöser Glaube in seiner Wahrheit und Aechtheit ist nur das Eigenthum edler und starker Seelen. Er kann jeden Sinn verklären, er kann auch die niedersten Bildungsstufen adeln. Wo er in schwache oder in gemeine Seelen fällt, da wird er immer auch in dürftiger Gestalt, in sinnlich verunreinigter Beimischung oder doch nur als glückliche, heilende und bessernde Zugabe erscheinen. Vertrauen, Glauben

im Sinne des Vertrauens und der Hingabe, religiöser Glaube in seiner gegenstand- und gestalt-losen, wie in seiner wahren, vollen, allein den Gedanken und das Herz befriedigenden Lebensform findet sich in seiner Fülle niemals in der gemeinen Natur, niemals in schwach angelegten, zerstreuten, haltungslosen Menschen: es gehört eine Schonung der Seele und ein inneres Heldenthum dazu, wenn er zu wahrem Besitze, wenn er zur treibenden Kraft unseres Lebens werden soll, wenn er nicht bloss in einzelnen Prüfungen den vollsten Muth der Entsagung und der That, der tapfern Entschlossenheit und der ebenso tapfern Geduld und Ergebung bewähren soll, sondern noch viel mehr wenn er die Luft werden soll, in der wir leben, denken, empfinden und handeln. Ist die Frau vorzugsweise religions-bedürftig und -fähig, so ist der Grund davon nicht sowohl die grössere Abhängigkeit von Natur und Gesellschaft, in der sie sich fühlt, als vielmehr dies, dass sie überhaupt mehr aus voller unreflectirter Seele, mit dem gesammten Innern, also mit dem Herzen lebt, aus der instinctiv mächtigen Lebensmitte heraus, welche ja auch das Organ ist, das die Gemeinschaft mit Gott im Glauben sucht, und dass die Frau zugleich mehr ein Verhältniss zu Personen als zu Thatsachen oder Begriffen hat: wie eben dies Alles ja auch in der religiösen Hingabe hervortritt. Dass aber Heldensinn, Tapferkeit und Aufopferung in Geduld und Liebe in jeder Lebensstellung, auch der geringsten und scheinbar kleinlichsten, möglich ist, davon ist eben das Frauenleben der leuchtendste Beweis. Helden dieses Glaubenslebens waren aber auch alle unsere besten und grössten Männer in Staat, Kunst, Wissenschaft. Sie alle waren es im Glauben an die allein rettende, heilende, an die allein beglückende und veredelnde, sieghaft voranstrebende Allmacht der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe: im Vertrauen zu der sittlichen Urmacht im Menschengeiste und zu der Alles zum Guten lenkenden Gottes-Allmacht innerhalb der menschlichen Entwickelung. So unsere grossen Staatsmänner und Feldherrn. Stein's und Scharnhorst's und ihrer Geistesgenossen Reformen wurzelten allein in diesem Glaubenssinne, in dem geheiligten Vertrauen, das sie in die Macht der Wahrheit und Gerechtigkeit und — zuletzt auch — der Liebe, in die Macht der edleren Antriebe in der Menschennatur, der Ehre und der sittlichen Würde setzten, dass sie an ihr Volk glaubten trotz aller entmuthigenden Erfahrungen und im Gegensatze gegen die wohlmeinenden und die selbstsüchtigen Vormünder und Tyrannen; dass sie es wagten, die gewohnten Stützen abzubrechen, welche auf Furcht und Misstrauen beruhten, an ihr Volk glaubten und an den heiligen Kern in der Menschennatur, der man nur die edleren Triebe nahe zu legen und möglich zu machen brauche, um sie dann auch als rettende Kräfte allmählig erwachen zu sehen. Ja, unser ganzes modernes Staatsleben in seinen edleren Zügen sowie die ganze neuere kirchliche Bewegung, wie sie z. B. Schleiermacher angeregt hat, ruht auf Glaubens- und Vertrauenskraft. Es gehört Muth dazu, aus sittlichen Trieben (nicht aus Verzweiflung oder Zwang)

der Freiheit zu vertrauen, die Gefahren derselben ruhig und entschlossen hinzunehmen und sich nicht durch das vielfach ja wahrhaft aufrichtige Wohlmeinen des Bevormundungsstrebens irre machen zu lassen. Es gehört Muth dazu, ein vertrauender Erzieher zu sein und so in der Jugend die sittliche Selbstständigkeit, die bessere Tapferkeit des Willens hervorzulocken, Muth dazu, auch ein wahrhaft erziehender Vater und eine wahrhaft erziehende, freimachende Mutter zu sein. Ueberwachung, Einschränkung, Bevormundung ist ja so viel natürlicher, so viel scheinbar pflichtmässiger, so viel scheinbar liebevoller! Dass man aber durch diesen Geist der Ueberwachung und Bevormundung und Bewahrung die Seelen schwächt und fesselt, dass man dadurch auch die Fähigkeit religiösen Glaubens, religiöser Hingabe aus tiefster Seele und in vollster Anstrengung nur hindert oder trübt, während Uebung des Vertrauens sie von selbst schon stärkt: das wird nicht eingesehen.

Und dennoch: auch der religiöse Glaube erwartet seine Belebung und Läuterung und Befreiung auch mit von diesem Element des Vertrauens, das in Familie und Schule, das in dem Freiheitsstreben der modernen Welt, das in der Nothwendigkeit und dem Zuge nach Theilnahme des Volkes an der Bestimmung seiner Geschicke, das in der constitutionellen Form des Staatslebens und in der Selbstverwaltung auf administrativem und ökonomischem Gebiete so mächtig in Anspruch genommen wird. Die frühere vielfach so nothwendige, wohlgemeinte vielfach rettende Vorherrschaft der blossen Autorität streift sich allmählig ab. Theilweise hat gerade sie — denn welche menschliche Einrichtung verfällt nicht einem selbstherrlichen egoistischen Zuge — nur Hass und Misstrauen gross gezogen. Unser ganzes sociales Dasein leidet an den Folgen früheren Gewaltmissbrauchs von oben her. Hätten Kirche und Staat nicht so, wie sie es gethan, ausser dem Segen, der in ihnen gegeben war, auch Geistesdruck und Uebermuth fühlbar gemacht, so würden tausend Widerwärtigkeiten ihrer gegenwärtigen Situation, so würde die krankhafte Oppositionssucht der Massen, so würde der religiöse Unglaube der gebildeten Menge nicht wie eine Ehrensache erscheinen, sondern als eine verächtliche Verirrung mit ungünstigem Vorurtheil angesehen werden. Nur die reinere Luft der Freiheit — wer weiss nach welchen inneren Umwandlungen — kann der Wahrheit und der Liebe in dem religiösen Glauben wieder Bahn brechen, und die Uebung im Vertrauen von Oben nach Unten und von Unten her nach Oben in den menschlichen Verhältnissen kann das Vertrauen zu dem heiligen Gott der Liebe und Weisheit, kann das christlich-religiöse Glauben, das ja wesentlich dasselbe ist wie jenes, zur allgemeinen Macht machen helfen. Auf diese still und allmählich erziehende Zukunft wollen wir hoffen.

J. Hülsmann.

Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer.

Von

E. v. Hartmann.

Einleitung.

Was ist die Philosophie der Gegenwart, was ist das für uns als bleibender Gewinn sich ergebende Resultat der historischen Entwicklung der philosophischen Principien, und wo ist es zu suchen?

Diese Fragen werden von Verschiedenen sehr verschieden beantwortet. Die Einen weisen uns auf Kant, als die wahre unversiegbare Quelle aller ächten philosophischen Forschung hin. Wenn diese Hinweisung so viel heissen soll, als die Gebildeten der Nation bei Kant in die Schule zu schicken, um bei diesem ihr Eindringen in die Philosophie zu beginnen, so lässt sich gewiss nichts dagegen sagen; wenn aber damit der Anfang jener mit der französischen Revolution gleichzeitig beginnenden Revolution des deutschen Geistes zugleich als ihr Ende hingestellt werden soll, wenn die auf diesen Anfang folgende Entwickelung für werthlos und nichts zu Tage fördernd erklärt werden soll, dann muss man im Namen der Geschichte und Wissenschaft dagegen protestiren.

Andere preisen uns die Hegel'sche Philosophie als die Spitze der von Kant anhebenden Entwickelung an, und sehen in seinem System die absolute Wissenschaft, über die kein Hinausgehen mehr möglich ist. Sehen wir uns diese Rathgeber näher an, so finden wir in ihnen die letzten Ueberreste einer dereinst tonangebenden grossen Schule, Männer, die durch Hegels persönliche Lehre oder die kurz nach seinem Tode herrschende Begeisterung angefeuert, seiner Fahne zugeschworen haben und derselben treu geblieben sind. Schon lichten sich ihre Reihen mehr und mehr, und nach

ihnen dürften sich wohl nur wenige finden, welche im Hegelianismus das Heil der Wissenschaft erblicken.

Eine dritte Partei weist uns auf den heller und heller strahlenden Stern jenes Frankfurter Sonderlings, der die ganze übrige nachkantische Philosophie als reinen Unsinn negirt und sein System als die wahre Erfüllung des von Kant Angestrebten einführt. Die Art und Weise, in welcher Schopenhauers Gedanken sich mehr und mehr Bahn brechen, deutet indessen darauf hin, dass es mehr seine populären und geistreichen Nebensachen sind, welchen die verdiente Anerkennung zu Theil wird, als das von ihm vertretene Princip. Wie viele auch Schopenhauers Schriften lesen und loben mögen, so wird sich doch schwerlich einer unter ihnen einen Schopenhauerianer nennen wollen.

Eine vierte an Zahl nicht geringe Partei hat Herbarts Namen auf ihre Fahne geschrieben, und verdankt ihren Einfluss auf die Gegenwart wohl wesentlich dem Umstande, dass sie dem Empirismus der modernen Wissenschaft sein Recht lässt und sich mit demselben mehr oder weniger verbündet hat; sie sucht dem entsprechend auch weniger in den metaphysischen Principien, als in angewandter Philosophie (Psychologie, Pädagogik, Naturwissenschaften) sich zu bethätigen. Aber leider sind wiederum alle andern philosophischen Parteien darüber einig, dass Herbart kein Stern erster Grösse ist, und die doppelte Buchführung von Glauben und Wissen, welche derselbe verlangt, ist nicht geeignet, einheitlich veranlagte Naturen endgültig zu befriedigen.

Endlich zeigen sich uns noch einige kleinere Schulen von mehr örtlich beschränkter Bedeutung, wie z. B. die Baader's, Krause's u. s. w., welche bei allem Achtungswerthen, was in ihren Kreisen geleistet wird, bis jetzt ebenso wenig wie die synkretistischen oder selbständigen Versuche Anderer im Stande gewesen sind, sich eine allgemeinere Geltung und durchgreifende Anerkennung zu erobern.

Unter so bewandten Umständen scheinen diejenigen fast entschuldigt, welche die ganze vorangestellte Frage negativ beantworten und die zeitweiligen Erfolge gewisser Systeme nur äusserlichen Nebenumständen, nicht einer, wenn auch nur relativen Wahrheit ihrer Principien zuschreiben. Gleichwohl wird derjenige, welcher den Glauben an eine vernünftige historische Entwickelung auch auf das Gebiet der Wissenschaft ausdehnt, zumal wenn er sich durch eigene Anschauung von dem organisch gegliederten Entwickelungsgange der Philosophie überzeugt hat, nicht im Stande sein, einer

solchen Meinung beizupflichten, vielmehr durch diese historische Auffassung allein schon auf Hegel und Schopenhauer, als die Spitzen der bisherigen Entwicklung, sich hingewiesen finden. Diese beiden verhalten sich durchaus antipodisch zu einander; Schopenhauer findet in Hegels Lehre nichts als lauter widerwärtige Charlatanerie, die er nicht genug zu schmähen weiss, und Hegel würde wahrscheinlich Schopenhauers Denkweise für die werthlose Spielerei eines Dilettanten ohne jede philosophische Anlage erklärt haben, wenn er sie gekannt hätte. Beide schliessen eben einander aus, jedem hört das Verständniss da auf, wo die Grenze des Gebiets des Andern anfängt, so dass jeder für den Andern von unverständlichen Dingen in einer unverständlichen Sprache spricht. — Sollte aber nicht gerade diese Polarität beider in Verbindung mit ihrer Stellung an den Spitzen zweier von Kant ausgehenden Zweige der Entwickelung zu dem Gedanken führen, dass beide zusammen erst das ganze Resultat des Vorangehenden ziehen, dass keiner für sich allein genügt, weil er eben einseitig ist und des Andern zu seiner Ergänzung bedarf? Sagt doch Hegel selbst (Werke XV. S. 619): „Wo mehrere Philosophien zugleich auftreten, sind es unterschiedene Seiten, die eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt.“ Schopenhauers: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ und Hegels Encyclopädie, welche beider Hauptwerke repräsentiren, erschienen aber in der That fast gleichzeitig.

Aber gesetzt, es verhielte sich so, dass beide zusammen die Wahrheit enthalten, wie soll man diese widerstrebenden Elemente vereinen, wo findet sich der Schlüssel zu dieser schwierigen Aufgabe? Noch in keiner Geschichte der Philosophie sind Hegel und Schopenhauer als gleichberechtigte Pole anerkannt, sondern meistens Schopenhauer vernachlässigt oder nur in einer Weise historisch erwähnt, welche deutlich die Verlegenheit zeigt, ihn in einer organischen Entwickelung einzureihen. Diejenigen aber, welche in Schopenhauer einen Stern erster Grösse sehen, pflegen sich noch exclusiver gegen die andere Seite, gegen Hegel zu verhalten. Anstatt selber die Lösung dieser Aufgabe in directer Weise zu versuchen, wenden wir lieber unsern Blick auf ein anderes Stück Vergangenheit, welches in der That für den Verstehenden diesen Schlüssel in sich birgt, wenn es auch noch niemand bemerkt hat, — auf Schelling.

Wenn man heutzutage einem Gebildeten den Namen Schelling nennt, so denkt er an Naturphilosophie, und damit abgemacht.

Dieses wunderliche Phantasiegebilde, dieser wissenschaftliche Auswuchs der in die lange vergessene Natur sich neu versenkenden Romantik im Ausgange des vorigen Jahrhunderts, ist aber schon seit Jahrzehnten antiquirt, und die moderne Naturwissenschaft, welche gegen diese Hirngespinnste längst ihren Zorn vergessen hat, hat nur noch ein Lächeln für sie übrig. Wer von Schelling nur die Naturphilosophie kennt, der kennt nur eine durch die Zeit der Entstehung entschuldigte Jugendverirrung, deren einziges Verdienst darin bestand, Fichte's subjectivem Idealismus ein naturalistisches Paroli zu bieten. Wer mehr von Schelling weiss, der erinnert sich auch wohl, dass er in seiner späteren Zeit in München und Berlin der katholischen Reaction der Romantiker in die Hände arbeitete, sich den symbolisirenden mythologischen Spielereien anschloss, welche ganz im Sinne Fr. Schlegel's von Creuzer zu einer Blüthe erhabenen Unsinns geführt waren, und mit einer philosophischen Reconstruction des positiven christlichen Dogma's seine Laufbahn beschloss. Es lag diese Reaction ganz im Sinne der Romantik, welche naturgemäss an dem Princip ihrer ersten Periode, der Ironie, und ihren Auswüchsen: der universellen Ironie, der Selbstironie, der Ironie der Ironie und aller dieser Haltlosigkeit einen Ekel bekommen musste, und nun *à tête perdue* sich in das erste beste Positive stürzte. Da aber ihre zersetzende Ironie sich wesentlich gegen das 18. Jahrhundert mit seinem Aufklärungsrationalismus gerichtet hatte, so war es natürlich, dass ihre Sehnsucht nach dem Positiven, da das Neue noch nicht reif war, weiter rückwärts griff, in's Mittelalter, und so zu einer Renaissance des Mittelalters führte. Kein Wunder, dass auch die Philosophie, von der Sehnsucht nach dem völlig verloren gegangenen Positiven erfasst, dieses zunächst in der imposanten Geschlossenheit des mittelalterlichen Dogma's, und der an dasselbe sich anlehnenden mittelalterlichen Philosophie suchte. Wenn Hegel als eine Reproduction des Scholasticismus sich bald wieder in formalistischer Leerheit verlor, und Baader nicht über eine Reproduction des Böhme'schen Mysticismus hinauskam, so zeigt Schelling bereits auf den inductiven Empirismus als das wahrhaft Positive der modernen Zeit hin, kann sich aber niemals so weit aus den Banden der Romantik losmachen, um sein Denken von dem Druck des christlichen Dogma's zu befreien. Diesen letzten philosophischen Versuch, das Dogma *in optima forma* zu restituiren, dankt ihm heute die Wissenschaft so wenig wie seine Naturphilosophie, und die trüben Pfade einer mystischen

Theogonie und Theosophie luden schon, als er sie zuerst der Welt eröffnete, gar wenige zur Nachfolge ein, da schon die Vorboten einer neuen Zeit über die Länder wehten. Alles, was an Schelling ausschliesslich Product der romantischen und Restaurationsperiode war, gehört seiner Zeit, aber was er sonst noch war, gehört der Ewigkeit an.

Es giebt zwei wesentlich verschiedene Arten des philosophischen Talents. Köpfe der einen Art erfassen ein für allemal einen für sie massgebenden Standpunkt, und halten diesen unverrückt fest, indem sie nach allen Richtungen seine letzten Consequenzen ziehen und so ein System des Wissens ausarbeiten; die der andern Art wenden ihre ganze Kraft auf, um sich nur erst über den einzunehmenden Standpunkt zu orientiren, und kommen mit dieser Bemühung nie zu Ende, weil, so oft sie auch das Princip erreicht zu haben glauben, sie bald sich überzeugen, dass dasselbe nur Stufe zum Princip ist, über die hinausgegangen werden muss. Diese letzteren liefern statt eines Systems, das sie immer geben wollen, und doch nie die Ruhe und Selbstgenügsamkeit dazu finden, eine fortlaufende Reihe von Versuchen, die nothwendig etwas Unfertiges, Provisorisches an sich haben müssen. Wenn erstere eine Lehre geben, so bleiben letztere ihr Leben lang Lernende, und liefern mehr eine Propädeutik.

Systematische Geister der ersten Art sind z. B. Aristoteles, Spinoza, Hegel; Suchende der letzteren Art Plato, Schelling. Wenn die stete Unreife und Unfertigkeit der Einen zunächst dazu zu führen scheint, dass man der geschlossenen Ruhe der Andern den Vorzug giebt, so gehört doch andererseits wieder eine gewisse Beschränktheit dazu, sich in dem allemal mehr oder weniger einseitigen Gesichtskreise eines Systems zu verrennen, welches nur noch Erweiterung, nicht mehr Vertiefung zulässt, während jene bei ihrer ewigen Unfertigkeit sich eine solche Freiheit des Denkens zu bewahren im Stande sind, dass ihr beständig fortschreitendes Eindringen in die tiefsten Tiefen nur gleichsam zufällig durch den Tod unterbrochen wird. Trotzdem aber dürfen solche Geister nur Ausnahme sein, denn die Welt hat nur dann von einem errungenen Standpunkt wahrhaften Nutzen, wenn alle seine Consequenzen gezogen werden, weil er nur so wahrhaft überwunden werden kann. Deshalb ist vielmehr jene Beschränktheit, die zum Systematisiren gehört, ein göttliches Geschenk, und ihr Fehlen ein wahrhafter Mangel zu nennen, da die nicht systematisch durch-

geführten Standpunkte der Welt erst dadurch nützlich werden, dass ein anderer sich ihrer bemächtigt und sie ausarbeitet.

Ich übergehe es, wie Schelling zuerst als blosser Erklärer Fichte's auftrat, wie er dann eine Ergänzung dieses subjectiven Idealismus in der Naturphilosophie suchte (wo an Stelle des Ich das sich objectivirende und aus jeder Objectivation als Subject höherer Stufe zu sich zurückkehrende Subject trat), und von diesen zu einer freieren Bearbeitung des Idealismus zurückkehrte; wie er dann von Spinoza beeinflusst den relativen Idealismus und relativen Realismus als zwei Seiten des absoluten Idealismus zusammenfasste (Einleitung zur 2. Auflage der Ideen zu einer Philosophie der Natur) und diesen zugleich als Panlogismus (dies Wort ist freilich späteren Ursprungs, aber sehr bezeichnend) auseinandersetzte (Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801, vgl. Schellings sämmtliche Werke Abth. I. Bd. 4 S. 114—116); wie er endlich von da durch etwas Platonismus und Neuplatonismus hindurch unter Anregung Baader's*) zu Jacob Böhme kam (Abhandlung über die Freiheit 1809) und nun ein kaum unterbrochenes Jahrzehnte langes literarisches Schweigen beobachtete, um seine so abweichenden neuen Ideen in Ruhe reifen zu lassen, während der von Hegel zum allseitigen System ausgearbeitete Panlogismus die Alleinherrschaft über das philosophische Publicum übte. Alles dies ist genügend bekannt, respective in Handbüchern nachzulesen, dagegen sind wenig oder gar nicht seine nach dieser Zeit entstandenen und grösstentheils erst durch die Gesammtausgabe seiner Werke der Oeffentlichkeit übergebenen Leistungen bekannt, zum Mindesten haben sie meines Erachtens noch nicht die verdiente Würdigung gefunden, was allerdings zum Theil der Verfasser selbst durch das störende Beiwerk von Theosophie und kühnen symbolisirenden Auslegungen der Mythologie verschuldet hat, zum Theil aber auch in der Unachtsamkeit zu suchen ist, mit welcher überhaupt die deutsche Nation die Werke derjenigen unter ihren grossen Geistern zu behandeln pflegt, welche sie nicht gerade zu ihren Lieblingen erklärt hat. Die Skizze, welche ich von den Grundlagen der positiven Philosophie Schellings hier zu geben versuche, will weniger eine historisch treue Reproduction sein, welche wohl ebenso wenig Beachtung finden würde wie das Original, sondern ein Auszug desjenigen, welches ich für den ge-

*) Vgl. Prof. Dr. Fr. Hoffmann's „Philosophische Schriften" Bd. 1, Erlangen 1868, No. II.: „Fr. v. Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling."

haltvollen und wahren Kern halte, der in jener wenig einladenden Schale verborgen ist, und der sich auch meinem Auge erst erkennbar zeigte, als ich auf anderen Wegen zu ähnlichen Resultaten gelangt war. Durch dieses Verfahren, welches mich nicht selten zu missbilligender Kritik nöthigen wird, wird auch die positive Philosophie, obwohl sie selbst den Anspruch erhebt, ein System zu sein, dieses Anspruchs entkleidet, und auf einen blossen Standpunkt reducirt, der seiner systematischen Ausführung harrt.

Unzulänglichkeit des Panlogismus.

Wir haben zunächst die Gründe zu betrachten, welche in Schellings Augen den letzterreichten Standpunkt des Panlogismus unzulänglich erscheinen lassen, und ihn nöthigen mussten, über denselben hinauszugehen. Diese Gründe waren hauptsächlich die folgenden drei:

1) war der Panlogismus *a priori* betrachtet ein Dogmatismus; denn wie kommt das reine Denken, das sich doch zur völligen Freiheit erhoben haben muss, ehe es sich unterfangen kann, ein philosophisches Princip aufzustellen, — wie kommt dieses von jedem Vorurtheil frei sein wollende Denken dazu, zu behaupten: Vernunft ist! „Warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft?“ (I. Bd. 10, S. 252.) Was hat denn für das Denken ohne Vorurtheil die Vernunft vor der Unvernunft voraus, woher nimmt sie ein grösseres Recht als jene? „Es ist freilich auf den ersten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Substanz, als das nothwendig Seiende zu setzen. Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives. Denn warum sollte, absolut gesprochen, das Gegentheil nicht ebenso gut sein können?“ (I. 10, 252; vgl. II. 3, 247—48.) „Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d. h. jedem System, das die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerstört.“ (II. 3, 248.) Es ist nichts weniger als eine Nothwendigkeit *a priori* im reinen Denken, es ist ein blosses Dogma, die Vernunft als Princip zu setzen und nicht die Unvernunft. Nur der Empirismus könnte *a posteriori* ein solches Princip rechtfertigen; aber gerade er wendet sich auch, wie wir sogleich sehen werden, gegen dasselbe. Der Rationalismus hat nur Eine Entschuldigung für dieses sein Dogma, aber auch diese ist nicht stichhaltig. Er findet nämlich, dass sein Princip die *conditio sine qua non* eines absoluten Erkennens ist, und da es ihm gar nicht

einfällt, dass ein Zweifel an der Existenz eines absoluten Erkennens in diesem Sinne höchst berechtigt sei (vgl. II. 3, 74), so hält er seinen indirecten Beweis (aus der Unmöglichkeit des absoluten Erkennens ohne die Annahme seines Princips) für stichhaltig (vgl. I. 6, 138 ff.), während er völlig in der Luft schwebt. Denn Schelling sagt später (II. 1, 586) ganz richtig: „Es kann nichts helfen, zu sagen: vom bloss Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wissenschaft geben. Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου. Denn warum eben soll Wissenschaft sein?“ Auf dieser in der Luft schwebenden Voraussetzung steht aber die ganze philosophische Entwickelung seit Kant, der damit begann, aus den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* Metaphysik zu machen. (Vgl. meine Philosophie des Unbewussten, Schluss.)

2) Bei Betrachtung jeder beliebigen Erscheinung bleibt stets ein rationell nicht auflösbarer, also irrationeller Rest. „Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses“ (Unvernünftiges) „zur Ordnung“ (Vernunft) „gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt“ (I. 7, 359—60; vgl. auch I. 8, 212 Z. 14—21). Wer an diesem irrationellen Rest jeder Erscheinung zweifeln wollte, müsste nie mit Frauen zu thun gehabt haben. In jener „ausserlogischen Natur der Existenz“ (II. 3, 95), in jener irrationalen Basis der Realität, welche den Dingen, deren „Was“ oder Wesen durch die Vernunft bestimmt ist, das „Dass“ oder die Existenz verleiht, erkennen wir ohne Mühe den Willen. „Kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes Wollen denkbar. Dass irgend etwas ist, also das Sein irgend eines Dinges, erkenne ich nur daran, dass es sich behauptet, dass es anderes von sich ausschliesst, dass es jedem anderen, in es einzudringen, oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt. . . . Widerstand aber liegt eigentlich bloss im Wollen; nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht

anders als durch ihn selbst besiegen" (II. 3, 206). Der Wille allein ist das Freie, weil er unlogisch, an keine Vernunft gebunden ist, denn alles Logische ist der logischen Nothwendigkeit unterworfen. Eben weil der Wille irrationell ist, entzieht sich seine Erscheinung in den Dingen, die Realität oder das „Dass" der Dinge, der rationellen Durchdringung.*) Das Wollen ist unlogisch, es ist das einzige Unlogische, welches wir kennen, darum können wir es in der That das Unlogische nennen.

3) Wenn die Vernunft aus sich die Realität schon nicht erkennen kann, so kann sie aus sich dieselbe noch weniger schaffen. Nachdem die Vernunft aus dem reinen Denken durch reines Denken alle Stufen ihrer Entwickelung erschöpft und sich als den Gipfel der Vollendung des Logischen (absolute Idee) erfasst hat, steht sie, obwohl es im Reiche der Wirklichkeit (im Gebiete der Natur und des Geistes) keine Phase geben kann, die sie nicht bereits ideell durchmessen hätte, dennoch der Wirklichkeit selbst noch ebenso fern, wie zu Anfang ihres logischen Processes; soviel sie sich hin und her bewegt, so grosse Anläufe sie nehmen mag, sie kann durchaus nicht aus ihrer eigenen Sphäre, dem Reiche der blossen Idee hinaus, aus dem keine Brücke sie zur Realität, zur Existenz führt. In der Idee ist Alles logische Nothwendigkeit, aber „es ist klar, dass es vermöge der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, also auch wohl vermöge der Nothwendigkeit überhaupt nie zu einem wirklichen Dasein kommen könnte" (I. 8, 232). „Wenn also die Gottheit des Seins sich angenommen, sich thätlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geschehen erkennen müssen), so konnte der Entschluss doch nur aus der höchsten

*) Der Wille ist auf keine Weise aus dem Rationellen, aus der Vorstellung zu entwickeln. Wenn Spinoza ihn als blosse Bejahung oder Verneinung eines zukünftigen Geschehens fasst, so ist dies ganz unzureichend, und deckt das Wesen des Willens gar nicht; denn in der Bejahung und Verneinung liegt noch kein Streben oder Begehren, und kann der Held einer Schicksalstragödie sein ihm geweissagtes Schicksal als unfehlbar eintretend bejahen, während er das Gegentheil will. Wenn Hegel in seiner Logik den Willen aus dem Zweckbegriff abzuleiten versucht, so ist dies ebenfalls ganz unzulässig; denn abgesehen davon, dass „Wollen" viel weiter ist als „Bezwecken", also doch immer nur theilweise aus diesem zu gewinnen wäre, muss das Wollen dem Zweckbegriff vorangehen, da es ihn erst möglich macht. Nur wenn ich etwas will, kann ich es wirklich bezwecken. Der Zweck ist also selbst keine blos logische Kategorie, er ist schon angewandte, nämlich auf das Unlogische angewandte Logik. Für Schelling lag dies zu sehr auf der Hand, um es besonders auszuführen.

Freiheit kommen" (I 8, 300). Freiheit aber hat in der Idee, wo alles logisch nothwendig ist, keinen Raum, die Freiheit der „Entschliessung" (vergl. Hegel's Encyklopädie 1. Ausg. §. 191) kommt nur dem Unlogischen, dem Willen, zu. Letzten Endes ist aber „die Erkenntniss dessen, was Ist, eigentlich diejenige, welche in der Philosophie gesucht wird. Am Sein liegt nichts, das Sein ist auf jeden Fall nur ein Accessorium, ein Hinzukommendes dessen, was Ist" (II. 2, 34). Dieser Nothwendigkeit, an das Existirende selbst heranzukommen, kann sich auch der reine Rationalist nicht entschlagen, er giebt zu, dass die Logik eine Bewährung fordert, d. h. dass der Philosoph sich mit ihr nicht zufrieden geben kann, ohne sie an der erfahrungsmässig constatirten Wirklichkeit bewährt zu sehen (vergl. I. 10, 153). Soll nun dennoch das Princip des Panlogismus als alleingültiges aufrecht erhalten werden, so muss angenommen werden, dass die Vernunft ohne allen nöthigenden Grund (der denn doch zu allererst in der Vernunft vorausgesetzt werden sollte), gleichsam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen — recht eigentlich *pour faire du temps*, um Zeit zu machen, in ihr Gegentheil übergehe und um das Vergnügen zu geniessen, sich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil in sich selbst wieder herzustellen" (I. 10, 253). Noch besser drückt Schelling dasselbe in II. 1, 584 aus: „Wie auf der einen Seite der blosse göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt, so unmöglich ist es, aus reiner blosser Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, dass die Vernunft sich selbst untreu werde" (d. h. dass die lautere Vernunft nach gewissen Richtungen sich schlechthin unvernünftig benehme), „von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem keine Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, dass diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich wie die Franzosen sagen, *sans rime ni raison*, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja, etwa mit den terentianischen Worten: *haec si tu postules* (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) *certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.*" (Die Widersinnigkeit

wird dadurch noch ärger, dass weiterhin der Weltprocess als ein Weg überwiegenden Schmerzes anerkannt werden muss.) In obigem Falle befindet sich aber Hegels Panlogismus. Die Identitätsphilosophie hatte sich absoluten Idealismus genannt, weil „sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnahm" (I. 10, 148—9); sie bleibt auch in der Betrachtung der Natur und des Geistes stets hypothetisch, d. h. erhält sie in der blossen Möglichkeit (vgl. II. 3, 89), behauptet nur, dass sich dies so und so verhält, falls es existirt; sie „kennt nicht wie Hegel ein doppeltes Werden, ein logisches und reales, sondern von dem abstracten Subject, dem Subject in seiner Abstraction ausgehend, ist sie mit dem ersten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Uebergangs vom Logischen in das Reale." (I. 10, 146.) „Hegel schien im Anfang die rein logische Natur jener Wissenschaft einzusehn" (II. 3, 88) und consequenter Weise hätte er nun die Logik, in welcher bei ihm ohnehin schon viele Gestalten aus der Natur- und Geistesphilosophie Aufnahme gefunden haben, so ausführen müssen, dass die ganze rein rationale Wissenschaft in ihr enthalten und der Panlogismus mit ihr beschlossen war. Er wollte aber, nachdem die Idee sich logisch vollendet hatte, dass sich dieselbe Idee auch real vollenden sollte. Während die Identitätsphilosophie sich bescheidet, und an ihre Schranke, die Existenz, nicht rührt, will Hegels Panlogismus diese seine natürliche Schranke überspringen, und die ganze Philosophie sein, deren eine Seite sie nur ist. Hier kommt nun jener *salto mortale* des „Entschlusses", welchen die absolute Idee fasst, sich zur Natur zu entlassen, indem sie sich in ihre Momente auseinander fallen lässt.

„Man kann nun schlechterdings nicht begreifen, was die Idee bewegen sollte, nachdem sie zum höchsten Subject erhoben, das Sein ganz aufgezehrt hat, doch sich wieder subjectlos zu machen, zum blossen Sein herabzusetzen, und sich in die schlechte Aeusserlichkeit des Raumes und der Zeit zerfallen zu lassen." (I. 10, 154.) „Von einem Entschluss, einer Handlung, oder gar einer That weiss das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit sich entwickelt." (II. 3, 173.) Gegen Baader „äussert sich Hegel sehr vornehm: Das Hervorgehen der Dinge aus Gott sei keine seiner Kategorien, er bediene sich derselben nicht, sie sei überhaupt keine Kategorie, sondern nur ein bildlicher Ausdruck. Dagegen hat aber Hegel die bewunderungswürdige Kategorie des Entlassens.

Dieses Entlassen ist wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit diesem Entlassen auf sich hat, wird nicht erklärt. Allein diesem Entlassen von Seiten Gottes muss doch nothwendig ein Hervorgehen des Entlassenen (dessen, als was sich Gott entlässt), also ein Hervorgehen der Natur, und daher auch der Materie aus Gott entsprechen, sowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik noch in seine Ewigkeit eingeschlossen ist, ebenderselbe in der wirklichen, ausserlogischen Natur aus seiner Ewigkeit herausgegangen sein muss." (II. 3, 121—2.) So verliert Hegels Philosophie, wo sie aus der Logik heraustritt, den Charakter des reinen Denkens, und muss sich mit der bildlichen Vorstellung behelfen, ohne doch damit das Gewünschte erreichen zu können. (Vgl. II. 3, 173; I. 10, 151—4; und meine Phil. d. Unbewussten S. 649—652.)*)

Das Resultat der betrachteten 3 Puncte ist, dass der Panlogismus oder die rein rationale Philosophie sich verkennt, wenn sie sich für die ganze Philosophie hält, und mehr als die logischen Verhältnisse im Wesen der Dinge erklären zu können glaubt. Dagegen ist sie vollständig berechtigt, wenn sie dem Logischen gegenüber das Unlogische oder den Willen als gleichberechtigtes Princip, und neben sich eine andere Seite der Philosophie als die dazu berufene anerkennt, sich mit der von jenem andern Princip herrührenden Realität zu beschäftigen. „Da Existenz überall das Positive ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so musste jene sich als rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die ...... positive Philosophie ausser sich frei lassen" (I. 10, 125), wohingegen Hegels Panlogismus sich „für die absolute Philosophie ausgiebt, für die Philosophie, die nichts ausser sich zurücklässt." (Ebda.) Wir wollen nunmehr dem Verhältniss der negativen und positiven Philosophie näher treten, wobei ich Gelegenheit nehme, zu bemerken, dass wenn man von Schellings positiver Philosophie als System spricht, dies nur eine *denominatio a potiori* ist, und die Zusammenfassung von positiver und negativer Philosophie in dem näher darzustellenden Verhältniss bedeutet.

*) Ich benutze die Gelegenheit, um auf Schelling's Kritik der Hegel'schen Philosophie überhaupt hinzuweisen, die in I. 10, S. 123—164 enthalten ist. Dieselbe ist heute noch das Beste, was über Hegel gesagt worden ist, und beurtheilt denselben bei aller Schärfe nicht von aussen, sondern von innen, aus dem Princip heraus, wozu wohl Niemand berufener war, als derjenige, welcher selbst das von Hegel zum System ausgeführte Princip gefunden und aufgestellt hatte.

Negative und positive Philosophie.

„An allem Wirklichen ist“ (wie schon Aristoteles dargethan hat) „zweierlei zu erkennen, es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seiendes ist, *quid sit*, und dass es ist, *quod sit*. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es ist — gewährt mir Einsicht in das Wesen des Dinges, oder es macht, dass ich das Ding verstehe, dass ich einen Verstand oder Begriff von ihm, oder es selbst im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, dass es ist, gewährt mir nicht den blossen Begriff, sondern etwas über den blossen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist“ (II. 3, 57—8). „Schon hier (gleich nach dieser Unterscheidung) wird es uns wahrscheinlich dünken, dass, wofern die Frage nach dem Was ist, diese Frage an die Vernunft sich richtet, wogegen — dass irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingesehenes ist, dass dieses Ist, d. h. dass es existirt, nur die Erfahrung lehren kann.“ (II. 3, 58). Auch Hegel sagt, „dass die Vernunft sich mit dem Ansich der Dinge beschäftige“. Was ist aber das Ansich der Dinge? „Etwa, dass sie existiren, ihr Sein? Keineswegs, denn das Ansich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen z. B. bleibt dieselbe und wenn es gar keine Menschen in der Welt gäbe, wie das Ansich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existirt oder nicht. . . . . . Wenn ich also auch einsehe, und vielleicht ist es *a priori* einzusehen, dass in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muss; mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, sondern der blosse Begriff der Pflanze“ (II. 3, 59). Mehr lässt sich *a priori* nicht einsehen, weder diese bestimmte wirklich existirende Pflanze ist jemals *a priori* zu erreichen, noch ist die Existenz der Pflanze überhaupt zu behaupten, denn es wäre ja *a priori* ebenso möglich, dass überhaupt nichts existirt (vgl. II. 3, 58—59). „Dass überhaupt etwas existire und dass insbesondere dies bestimmte, *a priori* Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten“ (II. 3, 59). Hieraus folgt nicht, dass das *a priori* Abgeleitete eine Chimäre, ein Nichtexistirendes sei, im Gegentheil ist es als etwas begriffen, das nur ist, wenn es wirklich existirt, denn das Seiende hat den Begriff nicht ausser sich, sondern in sich, und „in diesem Sinne ist es wahr, dass der Begriff und das Seiende eins ist“ (II. 3, 60), aber einerseits ist die

apriorische Ableitung des Begriffs und seine Beschaffenheit von der Rücksicht auf Existenz und Nichtexistenz völlig unbeeinflusst" („Das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige" — II. 3, 61), „und andererseits kann die Vernunft *a priori* nichts darüber aussagen, ob die durch sie abgeleiteten Gestalten eine wirkliche Existenz finden werden oder nicht; sie kann nur hypothetisch sagen: „wenn es existirende Dinge giebt, so werden es diese sein, und in dieser und keiner andern Folge" (II. 3, 61). „Denn dass das Construirte wirklich existirt, dies sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft" (II. 3, 62).

Am besten verdeutlicht dies noch immer der Vergleich mit der Mathematik. „Der Sinn keines Satzes in der Geometrie ist, dass dem wirklich so sei, sondern dass es nicht anders sein könne, und das Dreieck z. B. nur so möglich ist, woraus freilich folgt, dass es auch so sein wird, wenn es ist, aber keineswegs, dass es ist, was vielmehr dabei als ganz gleichgiltig betrachtet wird" (II. 1, 377), da „sich die Wesenheit eines Kreises z. B. nicht im Geringsten dadurch ändert, dass ich einen Cirkel wirklich beschreibe" (II. 1, 575—76). Wenn eine „falsch verstandene Identität des Denkens und Seins" sich hiergegen auflehnen sollte (vgl. II. 3, 59), so ist dem zu erwidern, dass die recht verstandene Identität des Denkens und Seins eben darin besteht, dass das Seiende, wenn es ist, nur so und nicht anders sein kann, als das Denken es denkt. Wäre diese Identität nicht, so würde z. B. das Dreieck, obwohl es nur mit der Winkelsumme von 2 Rechten gedacht werden kann, dennoch mit einer andern Winkelsumme existiren können.

Um zur Erläuterung noch ein metaphysisches Beispiel zu geben, wähle ich den ontologischen Beweis, der uns zugleich weiter führt: „Die älteste (Anselmische) Wendung des ontologischen Beweises war die: das Höchste, worüber nichts ist, *quo majus non datur*, ist Gott, aber das Höchste wäre nicht das Höchste, wenn es nicht existirte, denn wir können uns alsdann ein Wesen vorstellen, das die Existenz vor ihm voraus hätte, und es wäre dann nicht mehr das Höchste. Was heisst dies aber anderes, als dass wir im höchsten Wesen schon die Existenz gedacht haben? Also freilich, das höchste Wesen existirt, **wohl zu merken,** wenn es ein höchstes Wesen in dem Sinne giebt, dass es die Existenz einschliesst: dann ist der Satz, dass es existirt, allerdings nur noch ein tautologischer. Bei der Cartesianischen Wendung kann

man den in dem ontologischen Argument begangenen Paralogismus (denn nur ein Fehler der Form ist es) noch formeller so nachweisen: Dem Wesen Gottes widerstrebt es, blos zufällig zu existiren, dies ist die Prämisse; in dieser ist also blos von der nothwendigen Existenz, d. h. von einer Weise der Existenz die Rede; demnach kann im Schlusssatz nicht von der Existenz überhaupt, sondern ebenfalls nur von der nothwendigen Existenz, d. h. von einer Weise des Existirens die Rede sein. Dies ist ganz klar. Also der Schlusssatz kann nur so lauten: folglich existirt Gott nothwendiger Weise, nämlich wenn er existirt, was also immer noch unentschieden lässt, ob oder ob er nicht existirt" (II. 3, 157—58). Ebenso ist es mit Leibniz' Definition: *Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia.* „Aber aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe Gottes ... folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses: dass Gott, wenn er existirt, das *a priori* Existirende sein muss, anders kann er nicht existiren; aber dass er existirt, folgt daraus nicht" (II. 3, 156). „Kant hat den absolut immanenten Begriff, den des höchsten Wesens, ... und den absolut transcendenten Begriff (den des nothwendig Existirenden) unverbunden nebeneinander. .... Hier ist in Kants Kritik wirklich eine Lücke" (II. 3, 168). — „Man begnügt sich gewöhnlich, Gott das nothwendig existirende Wesen zu nennen, aber dies ist nicht genau." Vielmehr muss man ihn das nothwendig nothwendig-Existirende nennen, d. h. dasjenige, welches, wenn es existirt, nothwendiger Weise nothwendig-existirt, oder schlechterdings nicht anders als nothwendig existiren kann (II. 3, 159). „Die einzige Wahrheit, die vom ontologischen Argument übrig bleibt", ist also: „Das höchste Wesen, wenn es existirt, kann nur *a priori* das Seiende sein, also es muss das nothwendig Existirende, es muss das seinem Begriff, also allem Begriff voraus seiende sein" (II. 3, 168). „Es wäre zwar ein Widerspruch, dem im Denken Ersten ein anderes im Denken Erstes vorzusetzen, aber es ist kein Widerspruch, dem im Sein Ersten, insofern alles Denken Uebertreffenden und gleichsam Ueberflügelnden — diesem das im Denken Erste zu unterwerfen, oder es als Posterius von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken giebt, giebt es ein Sein, sondern weil es ein Sein giebt, giebt es ein Denken" (II. 3, 161). „Wir können alles, was in unserer Erfahrung vorkommt, *a priori*, im blossen Denken, erzeugen, aber so ist es eben auch nur im Denken. Wollten wir

dies in einen objectiven Satz verwandeln, — sagen, dass alles auch an sich nur im Denken sei, so müssten wir auf den Standpunkt eines Fichte'schen Idealismus zurückkehren. Wollen wir irgend etwas ausser dem Denken Seiendes, so müssen wir von einem Sein ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist. Von diesem (unvordenklichen) Sein weiss die Hegel'sche Philosophie nichts, für diesen Begriff hat sie keine Stelle" (II. 3, 164). Eben dies grundlos Existirende, „was Kant den Abgrund für die menschliche Vernunft nennt", ist der Ausgangspunkt der positiven Philosophie, und ihre Aufgabe, zu zeigen, dass dieses — „nicht nothwendig, aber factisch das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott ist" (II. 3, 169), also den umgekehrten Weg wie der ontologische Beweis einzuschlagen. „Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen solchen Anfang zu rechtfertigen, sie liegt in der Möglichkeit, von einem solchen aus fortzuschreiten oder weiter zu kommen" (I. 10, 211). Das Letztere ist es, woran Spinoza gescheitert ist.

„Nicht weniger als das Wesen, das eigentliche Was jedes Dinges, ist ein Apriorisches, und nur als wirklich Existirendes gehört es der Erfahrung an" (II. 3, 103). Da „das Reich der Wesenheiten auch das Reich der Möglichkeiten ist" (II. 1, 576), so stimmt dies mit dem in II. 1, 581 citirten Ausspruch des Leibniz überein: „Meines Erachtens ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der göttliche Verstand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge; dieser ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne dass der Wille daran Theil hat." Mit andern Worten: Die **logische Idee** setzt das **Was**, der **unlogische Wille** das **Dass** der Dinge. Was die objective Vernunft vordenkend bei der Erschaffung der Dinge von sich aus hinzugethan hat, eben das muss auch die subjective Vernunft nachdenkend bei der Erkenntniss der Dinge von sich aus reconstruiren können, da beides ein und dieselbe Vernunft ist, also muss der ganze Inhalt der Erfahrung (und nicht mehr) der rein rationalen Construction erreichbar sein; dies ist der Gedanke, aus welchem die rein rationale oder negative Philosophie ihre Berechtigung zu schöpfen sucht.*)

*) Da die vordenkende, objective Vernunft intuitiv, d. h. Alles zumal mit einem Blick überschauend, und zeitlos ohne Ueberlegung das Resultat ziehend, die subjective, nachdenkende Vernunft aber discursiv und abstract, d. h. mühselig an partielle Seiten sich klammernd und mit allerhand Krücken sich lang-

Schelling hat das Verdienst, mit Nachdruck auf den lange vergessenen Weg der Induction, als den einzigen der zum Princip führen könne, wieder hingewiesen zu haben. Aber er verdirbt das Gute dieses Hinweises wieder dadurch, dass er die Induction auf die blosse innere Erfahrung des reinen Denkens einschränkt, sie allein auf das zu denken Mögliche, Unmögliche und Nothwendige (nicht nicht zu denkende) verweist und hier von dem *primum cogitabile* Stufe für Stufe bis zum letzten Princip aufsteigen lässt (vgl. meine Schrift: „Ueber die dialektische Methode", Berlin 1868, C. Duncker's Verlag, S. 31—34). Freilich ist so das Princip nur in der Idee erreicht. „Da es das Seiende ist, was die Vernunftwissenschaft *a priori* begreift oder construirt, so muss ihr daran gelegen sein, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, dass das, was sie *a priori* gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn dass das Construirte wirklich existirt, dies sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft." (II. 3, 62). Schelling tadelt Hegel mit Recht, dass er annimmt, der Empirismus hebe alle Erkenntniss des Uebersinnlichen,

sam fortschleppend ist, so lässt sich *a priori* keineswegs übersehen und bestimmen, wie weit die letztere dem Fluge der ersteren nachzufolgen im Stande sei; soviel aber kann man auch *a priori* schon mit Gewissheit behaupten, dass sie es ihr keinenfalls gleichthun könne, sondern hinter ihr zurückbleiben müsse, zumal sie doch die Verhältnisse und Umstände, unter welchen die objective Vernunft ihre angewandte Thätigkeit beginnt, niemals *a priori* würde bestimmen können, sondern immer als letztes Resultat einer langen empirischen Inductionsreihe würde aufnehmen müssen. Die Erfahrung spricht sich über dies Verhältniss noch ganz anders aus, denn sie zeigt, dass alle Versuche der rein rationalen metaphysischen Reconstruction ein jämmerliches Ende genommen haben, und dass noch das einzig Bleibende an ihnen die spärlichen Durchbruchstellen jener intuitiven (unbewussten) Vernunft sind (mystische Conceptionen). Es ist dies wahrlich kein Wunder, wenn man bedenkt, welche ungeheure Aufwendungen von Zeit und Kraft selbst die Mathematik machen muss, um mit all' ihrem discursiven Rüstzeug verhältnissmässig einfache Probleme bloss quantitativer Verhältnisse zu lösen, die die Natur spielend bewältigt, und wie oft sie trotz ihrer hohen Ausbildung sogar hieran völlig scheitert. Wenn so die discursive Vernunft schon in der Sphäre der blossen Quantität kaum die Oberfläche der Natur streift, so soll doch die rein rationale Philosophie aufhören, mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Construction zu prahlen. Schon Schopenhauer schränkt die „*praedicabilia a priori*" verständiger Weise im Wesentlichen auf die Quantitätsverhältnisse und die Gesetze der Logik ein (was er über die Materie als solche aussagt, ist schon Täuschung), und es wäre Zeit, dass die deutsche Philosophie aufhörte, sich in dieser Beziehung mit ihren kindlichen Velleitäten zum Gespött der praktischeren Nachbarvölker zu machen.

und in seinen Consequenzen die Objectivität und Nothwendigkeit der sittlichen Bestimmungen und Gesetze auf (II. 3, 113). „Selbst der beschränkteste Empirismus kann kein anderes Ziel seiner Bemühungen zugeben als dieses: in jeder einzelnen Erscheinung sowie im Zusammenhang aller Erscheinungen Vernunft zu finden — diese .... zu enthüllen und an den Tag zu bringen" (II. 3, 109). Ueberall also arbeitet der Empirismus mit dem Rationalismus Hand in Hand, jeder Empirismus ist rationaler Empirismus, und „auch die rationale Philosophie ist Empirismus der Materie nach, nur apriorischer Empirismus" (II. 3, 102). Aber die letztere kommt sogar, „wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht über die Erfahrung hinaus, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre eigne Grenze, jenes Letzte als unerkennbar stehen lassend" (II. 3, 102). Dass sie das Princip nicht als Wirkliches, sondern nur in der Idee erreichen kann, ist schon genügend ausgeführt, aber auch in der Erfahrung lässt sich (vergl. II. 3, 271) dasselbe nicht unmittelbar*), sondern nur mittelbar nachweisen, und „das a priori Unbegreifliche in ein a posteriori Begreifliches zu verwandeln" (II. 3, 165), und zwar so, dass man deductiver Weise zeigt, dass aus der wirklichen Existenz die Folgen a, b, c u. s. w. möglich werden; „nun existiren unserer Erfahrung zufolge a, b, c u. s. w. wirklich, also" — existirt auch das Princip wirklich. (II. 3, 169.) Man sieht, dass die positive Philosophie „von oben herabsteigend" ist, während die negative „von unten aufsteigend" ist (II. 3, 151 Anm.); d. h. die erstere ist ebenso deductiv, wie die letztere inductiv ist. Die positive Philosophie deducirt aber nicht von einem bereits völlig zugegebenen Princip, (vielmehr ist dasselbe nur dem Was, nicht dem Dass nach zugegeben); gerade erst dadurch, dass die Resultate der Deduction sich an der empirischen unmittelbaren Wirklichkeit bewähren, erst dadurch soll auch rückwärts oder a posteriori das Princip bewährt werden (vgl. II. 3, 130),**) während die

*) Dies gilt freilich nicht bloss vom letzten Princip, sondern von unzähligen Zwischenstufen, die nur mittelbar, durch Schlüsse aus der Erfahrung zu erlangen sind.

**) Ich habe in meiner „Philosophie des Unbewussten" (Berlin 1868, C. Duncker's Verlag) S. 5—9, gezeigt, dass eine solche Deduction aus einem erst rückwärts zu bewährenden Princip dem System nichts weniger als Gewissheit, dass sie ihm nicht einmal eine bestimmte Wahrscheinlichkeit, dass sie ihm gerade nur Möglichkeit, und nicht mehr, verleiht, weil nämlich viele Ursachen zu denselben Wirkungen möglich sind, also auch unendlich viele Möglichkeiten anderer Prin-

Welt von diesem — noch nicht bewährten, hypothetischen — Princip aus a priori abgeleitet wird. Es ist kein Zweifel, dass die inductive Methode vor dieser hypothetisch-deductiven die grössten Vortheile hat, da sie ihren Resultaten eine bestimmte Wahrscheinlichkeit verleiht, was diese nicht vermag; dass Schelling in der positiven Philosophie dennoch der letzteren den Vorzug gab, kann ich mir nur aus einer Selbsttäuschung über den Werth derselben, wie über die Sicherstellung des Princips, erklären, wozu noch das Vorurtheil hinzugekommen sein mag, der ganzen Philosophie durch entgegengesetzte Richtung ihrer beiden Seiten einen vollendeteren, in sich zurückkehrenden Abschluss geben zu wollen. (II. 3, 151 Anm. Z. 4.) In diesen Irrthümern rächte sich die unnatürliche Einschränkung der inductiven Seite auf die inneren Erfahrungen des reinen Denkens; denn giebt man auch zur Bewährung des wirklich existirenden Princips, wie billig, der inductiven Methode den Vorzug, so fällt die ganze künstliche Zweitheilung weg, man hat nur eine einzige inductive Philosophie, die

cipe offen stehen, aus denen die erfahrungsmässige Wirklichkeit ebenfalls deducirbar sein könnte. Hier würde die Sache etwas günstiger stehen, wenn wirklich das Princip in der Idee durch die rein rationale Induction festgestellt wäre, aber dies ist eben ein blosser Schein, ein Spiel mit empirisch gewonnenen Begriffen. Schelling prätendirt zwar anderweitig, „nicht das absolute Prius selbst solle bewiesen werden, sondern die Folge aus diesem, diese müsse factisch bewiesen werden, — und damit die Gottheit jenes Prius. Das Prius selbst aber" (das Grundlos Existirende) „ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang." (II. 3, 129.) Sehen wir, wie auch diese Prätension sich auflöst. Dem Wissen ist jenes schlechthin Existirende als Anfang nichts weniger als gewiss, „denn es könnte ja überhaupt nichts existiren." (II. 3, 59, vgl. II. 3, 242 Z. 7—18.) Nur dem Wollen glaubt Schelling dasselbe gewiss, nur der Wille kommt über den Gott in der blossen Idee durch ein praktisches Postulat hinaus (II. 1, 565), und zwar das Ich (II. 1, 566), das Glückseligkeit suchende und sie im contemplativen Leben nicht findende Individuum ist dieser Wille, der als Persönlichkeit, einen existirenden persönlichen Gott verlangt. (II. 1, 569—70). „Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem thatsächlichen des Abfalles entgegen treten kann, kurz der Herr des Seins ist" (II. 1, 566), um nun in der Religion (Vernunftreligion giebt es nicht — II. 1, 568) die individuelle egoistisch ersehnte Glückseligkeit zu finden, die ihm sonst in der Welt versagt war. Ein deutlicheres Geständniss, dass ihm beim Anstreben des wirklich existirenden Princips die Wissenschaft ausgeht, kann man vom Autor nicht verlangen. Somit bleibt in Wahrheit nichts übrig als die im Text angeführte mittelbare Bewährung des Princips durch die Erfahrung.

nun aber von der breitesten Basis der ganzen uneingeschränkten Erfahrung aus aufsteigt, und zum Lohne das Princip mit einem Schlage zugleich als ideell bestimmtes und als wirklich existirenden erringt. Schelling kennt diese Möglichkeit sehr wohl, denn es ist der Weg des Aristoteles. „Aristoteles hat es“ (das Princip) „allerdings als das wirklich Existirende (nicht wie die negative Philosophie als blosse Idee) ..., aber nur darum hat er das letzte als das wirklich Existirende, weil ihm seine ganze Wissenschaft auf Erfahrung begründet ist“ (II. 3, 104.) „Auch jetzt noch wäre der Weg des Aristoteles, vom Empirischen, in der Erfahrung Gegebenen, insofern Existirenden, zum Logischen, zum Inhalte des Seins, fortzugehen, der einzige Weg, ohne eine positive“ (das heisst hier: deductive) „Philosophie zum wirklich existirenden Gott zu gelangen“ (II. 3, 107.)*) Das einzige, was Schelling zu seiner Entschuldigung anführen kann, dass er diesen ihm bekannten Weg nicht eingeschlagen hat, ist, dass der Empirismus (d. h. Induction auf breitester Basis) seinen Resultaten nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit verleihe, und die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche die absolute Wissenschaft fordere, nur in einer rein rationalen Philosophie zu erlangen sei. Dem ist zweierlei zu erwidern: erstens, dass mir eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit von Erkenntnissen, die der Realität entbehren, nur einen sehr relativen Werth hat, ich vielmehr hauptsächlich nach dem Grade der Sicherheit der wirklichen Erkenntniss, der realen Wissenschaft frage, dass aber diese bei Schelling in der That viel geringer ist als im inductiven Empirismus; zweitens aber, dass die Nothwendigkeit und Allgemeinheit selbst jener rein idealen Erkenntniss der negativen Philosophie bloss auf dem Papier steht, da mit Ausnahme der Mathematik und Logik solche rein-rationale Erkenntnisse weder mit noch ohne absolute Gewissheit existiren.

*) Es ist falsch, wenn Schelling gleich dahinter sagt, „dass ein solcher Gott den Forderungen“ (Postulaten) „unseres Bewusstseins nicht entsprechen würde,“ denn er enthält genau dasselbe (sowohl im Was als auch im Dass) was Schellings Princip der positiven Philosophie enthält, und haben, wie gesagt, die Postulate des Glückseligkeit suchenden Individuums keine Stimme in der Wissenschaft; es ist falsch, wenn er sagt, dass dieser Weg den Gott „nur als Ende, nicht wieder als hervorbringende Ursache“ gebe; dies ist bloss eine schülerhafte Verwechselung von „Erkenntnissgrund“ und „wirkende Ursache“, da allemal das, was im inductiven Erkennen das Letzte, *eo ipso* als im Wirken das Erste gesetzt ist.

Dieses Hängen an der rein rationalen Richtung und die Anbetung des Trugbildes der absoluten Wissenschaft muss man bei einem Manne, welcher derselben den besten Theil seines Lebens gewidmet, entschuldigen; es ist anerkennenswerth genug, dass er sich soweit von seiner Vergangenheit losreissen konnte, um die Unzulänglichkeit dieser Richtung schlagend nachzuweisen, ihr gegenüber die Forderung einer positiven Philosophie hinzustellen, ein solches Urtheil über Aristoteles und den Empirismus zu fällen, und mit alledem den endlichen Durchbruch dieser einzig und allein fördernden Methode kräftig vorzubereiten.

Ich schliesse diese Betrachtungen mit einigen im Jahre 1850 gesprochenen Worten Schellings, die gleichsam sein Vermächtniss an die deutsche Nation enthalten: „Die Erörterungen, denen ich mich hier überlasse, scheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweise die Geister beschäftigt, und dennoch haben sie eine sehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Sein, dem Was über das Dass ertheilte Uebergewicht scheint mir nicht ein besonderes, sondern ein allgemeines Leiden der gesammten, glücklicherweise von Gott mit unerschütterlicher Selbstzufriedenheit ausgerüsteten Deutschen Nation zu sein, die sich im Stande zeigt, eine so lange — lange Zeit unbekümmert um das Dass, mit dem Was einer Verfassung sich zu beschäftigen. Wodurch also in der letzten Zeit die Deutsche Philosophie mit unseliger Improductivität geschlagen worden, dasselbe scheint mir auch die Ursache der politischen Improductivität Deutschlands. . . . Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weise erst das Sein festgestellt ist, mag man, wie es auch von selbst immer geschehen ist, den Inhalt dieses Seins dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen suchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für sich und von allen Existenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner sein kann: so wird man das eine Weile fortsetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, dass es an dem Gefäss fehlt, diesen Inhalt aufzunehmen." (II. 1, 589—90.)

Aehnlichkeiten mit Schopenhauer.

Ehe ich nun zur Darstellung der Principien- oder Potenzenlehre, welche den Hauptinhalt der positiven Philosophie ausmacht, übergehe, will ich noch zur Vorbereitung nach einigen Seiten hin solche Anschauungen Schellings berühren, in welchen derselbe zu

Hegel einen Gegensatz bildet und mit dessen Gegner Schopenhauer mehr oder minder übereinstimmt.

Der erste Punct ist der Gegensatz von Begriff und Anschauung. Bei Hegel ist der Begriff nicht nur selbst ein Reales, sondern er ist geradezu Alles; erst durch Zusammenwachsen (Concretion) der Begriffe bildet sich die Idee. Nach Schelling „steht aber dem Begriff das Reale überhaupt, sowohl das sinnliche als das übersinnliche, entgegen“ (I. 10, 142), ihm ist also der Begriff durchaus nicht ein Reales, am wenigsten ein übersinnliches Reales, sondern eine Abstraction von sinnlicher Abkunft. Nur einen solchen objectiven Idealismus lässt Schelling dem Fichte'schen subjectiven Idealismus gegenüber gelten, dem es „um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abstracte Begriffe zu thun ist. Einem System bloss abstracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich speculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in bester Chr. Wolfischer Zeit) oder französischer Ideologie (diesen Namen könnte man ihnen allenfalls lassen statt: Idealismus) würde es sich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterscheiden“ (II. 1, 466.). Manchem mag dies Urtheil über Hegels abstracte Logik hart erscheinen, aber schon lange vor Hegel (1795) hatte Schelling ebenso geurtheilt: „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstracte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Sein; sein grösstes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln lässt — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren“ (I. 1, 186.) „Was in Begriffen dargestellt wird, ruht. Begriffe also giebt es nur von Objekten und dem, was begrenzt ist, und sinnlich angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüssten wir nicht, was Bewegung ist.“ „Das, was das Seiende ist, und nur reine Wirklichkeit sein kann, ist, sofern dieses, mit keinem Begriff zu fassen. Das Denken geht doch nur bis zu diesem. Das, was nur Actus ist, entzieht sich dem Begriff. Will sich die Seele mit diesem beschäftigen, und also das, was das Seiende ist, ausser dem Seienden und an und für sich gesetzt haben, als ein κεχωρισμένον τὶ καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, wie Aristoteles sich ausdrückt: dann ist sie nicht mehr denkend, sondern (weil alles Allgemeine hin-

weg) schauend." (II. 1, 316.) „Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. . . . Das Reale ist nur in der Anschauung" (I. 1, 359). „Der Actus überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung." (II. 1, 315.) „Die Erzwungenheit (der Hegelschen Logik) entstand dadurch, dass er diese Formen der Anschauung verleugnen musste, und doch sie beständig unterschob" (I. 10, 138), da er, „ohne sie unterzuschieben, keinen Schritt thun könnte". „Ich glaube nicht, dass leicht jemand leugnen werde, alle Zuverlässigkeit unseres Wissens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anschauung." (I. 1, 376.) „Nichts ist für uns wirklich, als was uns ohne alle Vermittelung durch Begriffe . . . unmittelbar gegeben ist. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders als durch die Anschauung, und deswegen ist Anschauung das Höchste in unserem Erkenntniss." (Vgl. auch I. 1, S. 318—19.) In alle dem stimmt Schelling auf das Merkwürdigste mit Schopenhauer überein. *) — Der zweite Punct ist die alles überragende Bedeutung des Willens. Schelling setzte schon früh „das eigenthümliche Verdienst Fichte's" darin, „dass er das Princip, das Kant an die Spitze der practischen Philosophie stellt (die Autonomie des Willens) zum Princip der gesammten Philosophie erweiterte" (I. 1, 409). Im Jahre 1797 schon schrieb er (man glaubt Schopenhauer zu lesen): „die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen. Im absoluten Willen wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, und er hat eine intellectuale Anschauung seiner selbst" (I. 1, 401). In dem Willensact zeigt sich unmittelbar die Identität des Idealen und Realen, da derselbe als Geistesthätigkeit ideal, und doch höchste Realität und Grund von Realität ist. Der Panlogismus und Hegel ignorirt die hierauf abzielende Seite der vorangegangenen Entwickelung gänzlich, und sucht das Wollen in Denken aufzulösen, wie schon oben erwähnt wurde. Aber schon i. J. 1809 ist in Schelling's Ansichten hierüber ein gänzlicher Rückschlag eingetreten. „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben. Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin,

*) Vgl. meinen Aufsatz: „Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus", philos. Monatshefte Bd. II. Hft. 6. S. 457—469.

diesen höchsten Ausdruck zu finden" (I. 7, 350). Schon oben sahen wir, dass der Wille das einzige Widerstandsfähige, dass er der irrationale Grund aller Realität in den Dingen ist (vgl. die oben angeführte Stelle II. 3, 206). Sein „anthropologisches Schema" fängt so an: „Wille, die eigentlich geistige Substanz des Menschen, der Grund von allem, das ursprünglich Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menschen, das Ursache von Sein ist" (I. 10, 289). Der Geist ist ursprünglich durchaus nichts Theoretisches, sondern ursprünglich und vor allem Wille (vergl. II. 1, 461—62). „Wille ist überall und in der ganzen Natur von der tiefsten bis zur höchsten Stufe. Wollen ist die Grundlage aller Natur" (II. 3, 207). „Die Unterschiede, die wir zwischen den Dingen wahrnehmen, bestehen nicht darin, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, dass einige absolut willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend sind. Der Unterschied besteht nur in der Art des Wollens" (II. 3, 206). Wenn jedes Ding und jeder Geist wesentlich ein Wille ist, so eröffnet sich hiermit die Perspective auf einen Pantheismus des Willens. „Es wäre ein Irrthum, zu meinen, dass der Pantheismus durch den Idealismus" (Schelling fasst hier den Willen als etwas Ideales) „aufgehoben und vernichtet sei, . . . denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einen Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei" (I. 7, 352). Wer erkennt nicht in dieser Andeutung Schopenhauers System?*) Aber Schelling ging zu schnell vorwärts, als dass die Welt gleich mitgekonnt hätte. Wie Hegel den Standpunkt des Panlogismus, so musste Schopenhauer den Standpunkt des Willenspantheismus ausführen, jeder von ihnen ein System in der consequentesten Einseitigkeit seines Princips liefern, damit nunmehr Allen erkennbar sei, was jedes Princip in seiner Isolirung leisten könne und was nicht, und damit so auch dem blödesten Auge die Nothwendigkeit gezeigt werde, beide einander als Ergänzung fordernden**) und gleichberechtigten Principien im Verein zu setzen.

*) Es ist nicht unmöglich, dass diese Abhandlung Schellings „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit" Schopenhauer zu seinem System verholfen habe, da sie 9 Jahre vor demselben erschien, und er wenigstens in späteren Schriften dieselbe lobend erwähnt.

**) Die Unzulänglichkeit des Willens als alleinigen Principes leuchtet ganz evident in Schopenhauers drittem Buch hervor, wo die Idee ihn in die wunderlichsten Widersprüche verwickelt und wider seinen Willen zu einem objectiven Idealismus, als Ergänzung seines Willensrealismus, hindrängt.

Schopenhauers und Schellings Pantheismus stehen als solche auf ganz gleicher Stufe, und man würde sehr irren, wenn man glaubte, dass Schelling in der positiven Philosophie seinem früheren Pantheismus (vgl. I. 6, 174—78) untreu geworden sei. Wer, wie ich, den Begriff Pantheismus*) ohne weiteres mit Monismus identificirt, für den ist dies selbstverständlich, denn unzählige Mal spricht Schelling es aus, dass Gott das Eine, der Eine, oder das Einzelwesen ist, welches Alles ist (z. B. II. 3, 174). „Es möchte wohl nicht zu leugnen sein, dass, wenn Pantheismus nichts weiter als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muss" (I. 7, 339). „Dass bei Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken lässt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen. Selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet" (II. 2, 39—40). Diese Worte trug Schelling noch 1845 vor. Schelling blickt tief hinab (vergl. II. 2, 72) auf jenen leeren impotenten Theismus (das Product eines schaalen Rationalismus), dem Gott nur nach aussen Einer ist, weil er keine Götter neben sich hat. Er setzt diesem einen sogenannten Monotheismus gegenüber, in welchem Gott nach innen Einer ist, d. h. die Vielheit seiner inneren Mannigfaltigkeit in sich zur Einheit zusammenfasst. Erst wenn die Mehrheit vorausgeht, hat die Behauptung der Einheit einen positiven Sinn (vgl. II. 3, 282). Dieser Monotheismus ist aber selbst Pantheismus,**) und nur gegen denjenigen Pantheismus verwahrt sich Schelling, in welchem, wie bei Spinoza (und Hegel), Gott das blindlings Seiende und nicht nichtsein Könnende ist, d. h. in welchem Gott ewig und nothwendig blindlings wollen muss, und weder jemals ein Nichtwollender war, noch in Zukunft vom Wollen erlöst

*) Pantheismus bedeutet nicht: „Jedes ist Gott", auch nicht: „Alles ist Gott; es bedeutet: „Gott ist Alles", und wenn man den Satz umkehren will, so ist dies nur so statthaft: „Das Ganze ist Gott", immer noch vorausgesetzt, dass man unter dem „Ganzen" hier die Welt und Gott zusammen versteht.

**) Die Tendenz, dem Absoluten eine Persönlichkeit an und für sich zuzuschreiben (Persönlichkeitspantheismus) kann an dieser Thatsache nichts ändern.

werden und zum Nichtwollen und Nichtsein zurückkehren kann (vgl. II. 2, 38). Bei Schopenhauers und Schellings Pantheismus ist dieses Merkmal nicht zutreffend.

Ein dritter Punkt ist die pessimistische Auffassung dieser Welt und ihrer Ordnung der Dinge als eines durch und durch elenden und erlösungsbedürftigen Zustandes, der erst aufhören wird, wann παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. (II. 1, 468.) Der Panlogismus muss nothwendig Optimismus sein, denn wenn nichts ist als Vernunft, wo soll dann etwas Schlechtes herkommen? Da ferner dem Panlogismus alles Geschehen in Wahrheit ein ewiges Geschehen (logischer Process) ist, er also entweder gar keine, oder nur eine ewige Entwickelung, (nicht eine solche, die in einem endlich erreichbaren Ziel zur Ruhe kommt,) annehmen kann, so muss, wenn nicht der ganze Entwicklungsprocess überhaupt unvernünftig sein soll, jedes Moment desselben ausser dem, dass es den folgenden dient, in sich einen absoluten Werth haben, in sich allein schon befriedigt sein, und auch aus diesem Grunde muss der Panlogismus Optimismus sein. Vor Schellings Künstlerblick lag aber die Welt in zu objectiver Klarheit da, als dass ihm nicht nach Ueberwindung des ersten idealistischen Jugendrausches der überwiegende Schmerz des Weltprocesses hätte einleuchten müssen. Er führt diese schon von Kant (Werke VII. 381) ausgesprochene Wahrheit zwar nicht systematisch aus, sondern deutet sie nur an verschiedenen Stellen an, sie gewissermassen als selbstverständlich voraussetzend. „Alles was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes ist, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren.“ (I. 8, 322.) „Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben. . . . Aller Schmerz kommt nur von dem Sein.“ (I. 8, 335.) Auf allem Leben „ruht ein Schleier der Schwermuth, eine tiefe unzerstörliche Melancholie.“ (I. 7, 399.) Er verweist auf „die Stellen über menschliches Elend bei griechischen Dichtern, Iliad. XVII. 446; Odyss. XVIII. 130; Oed. Col. v. 1225: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον (nicht geboren das Beste).“ (II. 1, 556.) Ein „Schmerzensweg“ ist es, „den jenes Wesen, was es nun sein und wie es benannt werden möge, jenes Wesen, das in der Natur lebt, auf seinem Hindurchgehen durch diese zurückgelegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Thiere liegt.“ (I. 10, 266.) „Wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorüber-

gehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseins und das grosse Schicksal des Ganzen erfasst hat?" (I. 10, 268.) Die Geschichte ist am besten zu bezeichnen als „eine grosse Tragödie, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird." (I. 7, 480.) Das κέαρ oder κῆρ erklärt Schelling als „das an sich verzehrende, das nie sterbende Feuer, das in jedes Menschen Brust, und das eigentlich der Geist, das Bewegende, Treibende ist, das Princip seines Lebens" (II. 1, 472.) „Wie nun diese Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, an sich selbst die Unseligkeit ist, so wird das zur Ruhe gebrachte κέαρ auch von selbst Seligkeit sein" (II. 1, 473; daher das Wort μάκαρ, μακάριος). „Die Frage ist also, wie das κέαρ zur Ruhe gebracht werde." (II. 1, 474.) Der Wille selbst, als Wesen oder Potenz genommen, kann natürlich nicht aufgehoben werden, nur seine Aeusserung: das Wollen; der zur Ruhe gebrachte Wille ist also der nicht wollende Wille. „In der grössten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel. Jede Kreatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in den Zustand des Nichtwollens zurück, nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrlichen Dingen, sondern, obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehrungen überlässt, denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, sich desto weiter von ihm entfernt." (I. 8, 235—6.) Es ist nothwendig, dass der Mensch sich dieses Zustandes bewusst werde, damit er weiter komme. Das Gesetz allein kann den Menschen nicht erlösen, es steigert im Gegentheil der Sünde Kraft und lässt das Uebel um so stärker hervortreten. (Vgl. II. 1, 555.) Gerade der Druck des Gesetzes bringt das Individuum mehr und mehr dahin „das Nichts, den Unwerth seines ganzen Daseins einzusehen." (II. 1, 556.) Die nächstliegende Abhülfe für das Individuum scheint die, „sich als Wirkendes aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben, ... um der Unseligkeit des Handelns sich zu entziehen ... und ins beschauliche Leben sich zu flüchten." (II. 1, 556.) Hierzu citirt er (II. 1, 557) Fenelon, welcher Zurückgabe des ganzen Willens an Gott und „*entière indifférence même pour le salut*" fordert. Dieses beschauliche Leben besteht positiv genommen in ascetischer Frömmigkeit, Kunst, und theoretischer Wissenschaft.

Schopenhauer kommt über diesen Standpunkt, den individuellen Versuch, sich vom Weltprocess auszuschliessen, nicht hinaus. Schelling aber erkennt die Unmöglichkeit dieser Zurückziehung. „Das Aufgeben des Handelns lässt sich nicht durchsetzen, es muss gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, ... kehrt die vorige Verzweiflung zurück." (II. 1, 560.) Es ist ein Irrthum, füge ich hinzu, wenn das Individuum für sich allein zur Seligkeit des ruhenden Willens gelangen zu können glaubt, zu der nur der Weltprocess das Grosse Ganze führen kann, so dass dem Individuum nichts übrig bleibt, als unter Resignation auf individuelles Wohlsein seinerseits nach Kräften den allgemeinen Process zu fördern. Nebenbei wird es sein Vortheil sein, wenn es im Stande ist, wie Schelling will, durch seinen individuellen Willen den persönlichen Gott und Herrn des Seins für seinen Glauben und seine individuellen Herzensbedürfnisse zu postuliren, und mit Hülfe des blinden Vertrauens auf diesen „wohl selig zu sein, doch in der Hoffnung." (Röm. 8, 24.)

Da, wie wir sehen werden, der bewusste Verstand das Princip ist, welches allein das unselige, unsinnige Wollen überwinden kann, so ist es nicht nur allein „um das Bewusstsein in der ganzen Schöpfung zu thun" (I. 3, 273; II. 3, 369 und II. 2, 118), sondern allein um Steigerung des Bewusstseins in dem ganzen Weltprocess, und ist dies mithin der Punct, wo das Individuum seine Hebel zur Förderung des Weltprocesses anzusetzen hat, in welchem successiv und allmählig das erreicht werden wird (II. 3, 286), was das Individuum vergeblich sich bemüht, mit einem Schlage zu erreichen.

Schopenhauer sagt am Schluss seines Hauptwerks: „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts." Ersteres Nichts, das Nirwana, jene negative Seligkeit, d. h. Freiheit von der Qual des unseligen Wollens, schildert nun Schelling noch ausführlicher. „Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, dass das Höchste nur über allem Sein ist. ... Allem Dasein folgt die Nothwendigkeit als sein Verhängniss. ... Nur über dem Sein wohnt die wahre, die ewige Freiheit ... Sie fragen, was

denn über allem Sein gedacht werden könne, oder was das sei, das weder seiend sei, noch auch nicht seiend, und antworten sich selbstgenügsam: das Nichts. — Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Gottheit ein Nichts ist, in dem Sinn, wie ein geistlicher Sinndichter unnachahmlich es ausgedrückt:

> Die zarte Gottheit ist das Nichts und Uebernichts,
> Wer nichts in Allem sieht, Mensch glaube, dieser sicht's.

Sie ist nichts, weil ihr nichts auf eine von ihrem Wesen verschiedene Weise zukommen kann, und wieder über allem Nichts, weil sie alles selbst ist. — Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles. Er ist nichts, in wiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird. . . . Freiheit oder Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur ausser aller Zeit und als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können. Dahin zielt alles, danach sehnt sich alles. Also ist jenes Naturlose, dessen die ewige Natur begehrt, kein Wesen, kein Seiendes, obwohl auch nicht das Gegentheil, sondern die ewige Freiheit, der lautere Wille", (*mera potentia*) „aber nicht der Wille zu etwas, z. B. Wille sich zu offenbaren, sondern der reine sucht- und begierdelose Wille, der Wille, sofern er nicht wirklich will. Wir haben das Höchste auch sonst ausgesprochen als die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz), die nichts ist und doch alles; sie ist nichts wie die reine Frohheit, die sich selbst nicht kennt, wie die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, wie die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst nicht annimmt, und ihres nicht Seins nicht gewahr wird. Sie ist nicht sowohl Gott, als was in Gott selbst die Gottheit, also über Gott ist." (I. 8, 234—6.) — Einen bessern Interpreten hätte sich Schopenhauer nicht erwünschen können, und doch war diese Stelle 7 Jahre vor seinem Hauptwerk geschrieben, wenngleich nicht veröffentlicht worden.

Wie ist aber der gegenwärtige elende Zustand entstanden? Warum ist nicht Gott in seiner reinen stillen Wonne und Innigkeit, in dem ewigen Frieden seiner Selbstgenugsamkeit geblieben,

warum ist das Absolute aus seiner Absolutheit herausgetreten und hat sich seiner Gottheit gleichsam begeben? (vgl. I. 8, 244. Z. 5—4 v. unten). Das Herabsinken aus dem seligen in den unseligen Zustand kann nur als ein Fall oder Abfall bezeichnet werden; eine That im höchsten Sinne des Worts war es, die die reine Ewigkeit zerriss, eine vorzeitliche That, da mit ihr erst die Zeit begann, durch sie erst gesetzt wurde. — „Jener Vorgang ist das unvordenkliche Verhängniss, — das unvordenkliche", ... „weil nach ihm erst das wirkliche Bewusstsein entsteht (vor ihm ist nur das Bewusstsein in seiner reinen Substantialität", — II. 2, 154 — d. h. das Material zu einem künftigen Bewusstsein) ... „Ein Verhängniss aber ist er ... weil sich der Wille durch den Erfolg" (nämlich die Unseligkeit des geschaffenen Zustandes) „den nicht beabsichteten, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht." (II. 2, 153.)*) Mit einem nur als bildlich zu rechtfertigenden, aber mit dem Schopenhauerschen völlig übereinstimmenden Ausdruck ist eine vorweltliche Schuld die Quelle des jetzigen Zustandes, in welchem die Seele gleichsam zur Strafe an den Leib gefesselt ist (vgl. I. 6, 47). Erst aus dem Abfall wird ein nicht sein Sollendes erklärlich, erst aus dem Vorhandensein eines nicht sein Sollenden wird das erfahrungsmässig constatirte Vorhandensein eines Processes begreiflich, der ohne ein solches (das bei Hegel völlig fehlt) gar nicht möglich ist, oder wenigstens nicht, wenn nicht etwas (der Wille) auf eine Weise (als wollender) wäre, wie es nicht sein sollte. (I. 10, 247. Z. 6—8.)

Endlich stimmt Schelling auch darin mit Schopenhauer überein, dass er den in seinen ersten Schriften behaupteten Unbegriff einer transcendentalen Freiheit (als ein ungeheuerliches Mittelding zwischen transcendenter oder intelligibler Freiheit und empirischer Nothwendigkeit) fallen lässt, mit Entschiedenheit alles Dasein der Nothwendigkeit verfallen erklärt, (I. 8, 234 Z. 16—17) und auf den Kant'schen Begriff der intelligibeln Freiheit zurückkommt, den Schopenhauer in seiner Schrift über die Freiheit so schön dargelegt hat. Dieser Umschwung Schelling's ist schon in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (vgl. I. 7, 352) merklich, doch spuken in dieser ganz unter Böhme'schen Einfluss

*) Die nicht anders als vernunftlos sein könnende That des vernunftlosen Willens stellt sich — nicht nothwendig, sondern factisch — hinterher als vernunftwidrig heraus.

geschriebenen Arbeit noch die alten schiefen Theorien durch. Erst in den „Weltaltern" wird das Verhältniss klarer. Hier sagt er von „jener unbegreiflichen Urthat, in der sich zuerst die Freiheit eines Menschen entscheidet," folgendes: „Es ist anerkannt, dass keiner sich nach Gründen oder Ueberlegung seinen Charakter gewählt hat; er war nicht mit sich selbst zu Rath gegangen; gleichwohl beurtheilt jeder diesen Charakter als ein Werk der Freiheit, gleichsam als eine ewige (nie aufhörende, beständige) That. Mithin erkennt das allgemeine sittliche Urtheil in jedem Menschen eine Freiheit" („eine unbedingte, nicht für die einzelne That"), „die sich selbst Grund, sich selbst Schicksal und Nothwendigkeit ist. Aber eben vor dieser abgründlichen Freiheit erschrecken die meisten, wie sie vor der Nothwendigkeit erschrecken, eins oder das andere ganz zu sein" (I. 8, 304). Wenn eine individuelle Menschenseele gesetzt werden soll, so muss sie zunächst in der Idee gesetzt werden. Dann aber bedarf es der Erhebung eines Wollens, welches die Idee dieser Seele verwirklicht, und eben dieses Wollen selbst ist das Individuelle an ihr. So „ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens d. h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst, und mit sich die Welt aus der Idee setzt" (II 1, 464).*)

Verschiedenheiten von Schopenhauer.

Nachdem wir die Verwandtschaft Schellings mit Schopenhauer besprochen haben, gebührt es sich, auch beider Verschiedenheiten kurz zu berücksichtigen. Die Verschiedenheit der Methoden, Schellings höhere Schätzung der rein rationalen Wissenschaft und der deductiven Methode, während Schopenhauer sich wesentlich inductiv (von empirischer Basis aus) verhält, dies Alles ist schon

*) Es darf dies nicht so verstanden werden, als ob von Gott Entschlüsse zu gewissen Seelen lange vor ihrer wirklichen Einführung in die Welt gefasst würden, sondern diese Seelen in der Idee sind eben nur reine Möglichkeiten und zwar ewige Möglichkeiten ohne alles Verhältniss zur Zeit. Erst mit der Verwirklichung erhalten sie ein Verhältniss zur Zeit, dieses aber, d. h. der Moment ihrer Verwirklichung ist nicht zufällig, sondern durch die geistigen Bedürfnisse des Weltprocesses in dem betreffenden Stadium einerseits und durch die physiologische Beschaffenheit der Zeugungsstoffe bei der Empfängniss (überhaupt körperliche Verhältnisse) andrerseits motivirt und bedingt, also nicht frei.

erwähnt. Aber wichtiger ist, dass Schopenhauers Weltanschauung gänzlich unhistorisch, die Schellings dagegen durch und durch historisch ist. Schopenhauers blindem, durch keine metaphysische Idee erleuchtetem und geleitetem Princip ist keine Entwickelung möglich. Ihm ist der Weltprocess ein sinnlos wüstes Treiben, ein Kreislauf auf feurigen Kohlen, der nie zu einem Ziele führen kann, weil seine Formen sich ewig wiederholen, wie die Figuren der Harlekinade, und aus dem nur das Individuum seitwärts herausspringen kann. Darum schätzt er auch die Geschichte als ein blosses Wissen ganz niedrig, weil doch kein Sinn in ihr sei und mithin nie eine Wissenschaft aus ihr werden könne. Schellings sämmtliche Systeme ruhen hingegen auf dem Begriff der Entwickelung; nur ist diese Entwickelung in seinen früheren Systemen und ebenso bei Hegel eine bloss logische, d. h. ewige; erst in der positiven Philosophie wird sie eine reale, historische. Die Aufnahme der logischen Idee als Princip rettet der positiven Philosophie den Begriff der Entwickelung, die Aufnahme des Willens als Princip stellt erst die Entwickelung auf realen Boden und macht sie zur historischen. Schelling charakterisirt Hegels Auffassung des Weltprocesses mit folgenden Worten: „Der Gott hat sich nicht in die Natur geworfen, sondern wirft sich immer wieder in sie, um sich ebenso immer wieder obenan zu setzen; das Geschehen ist ein ewiges, d. h. immerwährendes Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches Geschehen. Der Gott ferner ist allerdings frei“ (?), „sich zur Natur zu entäussern, d. h. er ist frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, — denn dieser Act der freien Entäusserung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Process oder selbst Process; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche blosses Ende wäre), er ist vielmehr der Gott des ewigen immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet; er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäussert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich auf's neue zu entäussern“ (I. 10, 160). Man kann sagen: bei Schopenhauer ist es ein Punkt, bei Hegel ein Kreis, der im Kreise umläuft; erst in der positiven Philosophie durchbricht das All-Eine den ermüdenden und nutz-

losen Kreislauf zur gradlinigen Fortschreitung (vgl. I. 9, 313—23), erst in ihr kommt die Welt wirklich vorwärts, während sie bei den beiden andern immer auf demselben Flecke sich dreht. Genauer besehen ist die logische Entwickelung bei Hegel nur im Kopfe des Philosophen eine Entwickelung, der in seinem discursiven Denken das ewige Zugleichsein der Momente auseinanderzerrt; in Wahrheit aber stellt die logische Entwickelung nur das ewige logische Verhältniss der Momente der Idee dar, denen es niemals eingefallen ist, sich auseinander zu entwickeln, weil sie von Ewigkeit zu Ewigkeit neben oder vielmehr in einander zugleich sind. Eben dies gilt für das Verhältniss der Idee, der Natur und des bewussten Geistes, wenn die Entlassung und Rückkehr als ein ewiger Process gefasst werden. Dieser Process hat kein Ziel, das er nicht ebensowohl in jedem Moment schon erreicht hätte; er kommt also gar nicht vom Fleck, und in Wirklichkeit ist keine Entwickelung vorhanden, sie ist nur zum Schein für das discursive Denken da. Ganz anders bei Schelling, wo die Welt als solche in der That einen Anfang hat, zwar keinen Anfang in der Zeit, aber mit der Zeit, d. h. wo — von unserm Jetzt aus in endlicher Vergangenheit — das Universum aus der vorweltlichen Ewigkeit herausgesetzt und mit ihm und in ihm die Zeit gesetzt wurde (vgl. I. 7, 431; II. 1, 493; II. 3, 307), — wie ebenso in endlicher Zukunft das Universum sammt der Zeit ein Ende nehmen wird (vergl. I. 8, 92 und Off. Joh. 10, 5—6), wenn das Ziel des Weltprocesses erreicht ist. Hier ist wirkliche Entwickelung mit einem endlichen Ziel vorhanden, hier geschieht wirklich etwas, d. h. es giebt Geschichte. „Ohne einen freien Anfang gäbe es keine eigentliche Geschichte in der Welt. Die jenen nicht begriffen, konnten auch nicht den Eingang in diese finden" (I. 8, 305). „Aber sie möchten da, wo nur die That entscheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen schlichten und eine Geschichte, in der, wie in der Wirklichkeit, Scenen des Kriegs und Friedens, Schmerz und Lust, Errettung und Gefahr wechseln, als eine blosse Folge von Gedanken vorstellen" (I. 8, 207). Hegels Philosophie ist ebenso wie die Spinozas eine ungeschichtliche, weil nach Beiden die endlichen Dinge aus der Natur Gottes *modo aeterno* (wie die Lehrsätze über das Dreieck aus der Natur des Dreiecks) folgen; im Gegensatz hierzu „ist die christliche Lehre, dass die Welt die Wirkung eines freien Entschlusses, einer That sei, eine geschichtliche zu nennen. Der

Ausdruck geschichtlich, von der Philosophie gebraucht, bezog sich also nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den Inhalt desselben" (II. 3, 138 — 9 Anm.).

Man sieht, dass der Gegensatz von geschichtlicher und ungeschichtlicher Philosophie wesentlich mit dem von positiver und negativer übereinstimmt, und nur von einem anders gewählten Ausgangspunkte aus präcisirt ist, nämlich dem Abfall von der Absolutheit. In Hegel's Optimismus hat die Welt in der That gar kein Interesse daran, sich zu entwickeln, da sie sich in jedem Moment ganz befriedigt findet; in Schopenhauer's Pessimismus ist wohl ein mächtiges Interesse vorhanden, aber die Möglichkeit dazu fehlt, welche nur in einem logischen Princip zu finden ist; in der positiven Philosophie ist sowohl das Interesse als die Möglichkeit gegeben. Bei Hegel ist die Zeit dem All-Einen eine gleichgültige Form, hier aber, wo das Eine, welches Alles ist, auch den Schmerz des ganzen Daseins tragen muss, wird es von dieser Zeitlichkeit — wenn auch nicht in seinem Wesen, so doch in seinem Zustand — ganz empfindlich afficirt, und muss ein sehr entschiedenes Interesse daran haben, diesen Zustand, nicht nur überhaupt, sondern sogar möglichst schnell,*) seinem Ziele zuzuführen, in welchem der Qual der Welt die Erlösungsstunde schlägt. Es liegt auf der Hand, dass erst eine geschichtliche Auffassung des Weltprocesses auch der teleologischen Betrachtungsweise wieder eine Berechtigung einräumen darf, welche durch Kant's Idealismus, der den Zweck nur als Auffassungsform des Subjects gelten lässt, sehr in Missachtung gerathen war, und welche auch in einer bloss logischen, ungeschichtlichen Philosophie keine reale, sondern höchstens eine logische Bedeutung haben kann.

Es hat diese historische Weltanschanung, welche Schelling zuerst in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" i. J. 1803 aussprach, in mehreren verwandten Erscheinungen der Zeit (z. B. der historischen Juristenschule) einen kräftigen Wiederhall gefunden.

Eine andere Differenz zwischen Schelling und Schopenhauer liegt in ihrer Stellung zum Christenthum. Wenn Leibniz durch seine optimistische Theodicee, Kant durch die Moralreligion, Hegel durch dialektische Deuteleien, welche den ihm wesentlich schei-

*) Schelling lässt sich freilich in dieser sonnenklaren Consequenz durch religiöse Vorurtheile wieder irre machen, II. 3, 286 ff, worauf wir noch zurückkommen.

nenden Theil des Inhalts von der anhaftenden Form der Vorstellung reinigen sollten, versucht hatten, zwischen dem Christenthum und der Philosophie eine Einigung zu erzielen, so machte Schelling eine letzte gewaltsame Anstrengung, um das abwärts rollende Rad dicht vor dem Abgrunde zum Stehen zu bringen, und noch einmal das wankende Christenthum seinem ganzen positiven Inhalte nach zu restituiren. Schopenhauer dagegen spricht es aus, dass die christliche Phase der Weltentwicklung (das Mittelalter mit seinen Nachklängen) unwiederbringlich vorüber ist, und dem modernen Bewusstsein kein Genüge mehr thun kann; er vollzieht den seit Thomas von Aquino langsam vorbereiteten Bruch in seiner ganzen Schärfe, was ihm um so leichter fällt, als seine unhistorische Weltanschauung nicht einmal das Bedürfniss in ihm aufkommen lässt, die abgelaufene Phase auch nur zu verstehen. Aber auch für Schelling ist die „Offenbarung nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie in der sogenannten christlichen Philosophie. — Die Offenbarung wird in ihr" (der positiven Philosophie) „in keinem andern Sinn vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Object auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht." Hierin liegt eine Täuschung über das, was empirische Thatsache ist; denn eben, ob die Thatsache einer Offenbarung (im theologischen Sinne) besteht, das ist für die Wissenschaft eine nicht bejahend entschiedene Frage. Allerdings wird keine Philosophie auf universelle Geltung Anspruch machen dürfen, welche nicht im Stande ist, den Religion-erzeugenden Process im menschlichen Geiste vorstellig zu machen, aber deshalb, weil ein solcher Process diese oder jene Resultate geliefert hat, deshalb brauchen diese Resultate, insofern sie über das subjective Gefühl hinausgehen und objective Behauptungen aufstellen, noch nicht wahr zu sein, wenigstens kann dies nicht von vornherein angenommen werden, sondern es bleibt eben Aufgabe der Wissenschaft, in jedem besonderen Falle zu prüfen, ob diese oder jene mythologischen Anschauungen nicht blos werthlose Spielereien einer poetischen Phantasie waren, ob diese oder jene überlieferte Religion in ihrer Eigenthümlichkeit nicht blos ein zur Ueberwindung bestimmtes und doch nicht übersprungen werden könnendes Stadium der Illusion war. Hiermit fällt Schellings Anspruch, die Religionen als solche auf gleiche

Stufe mit der unabweislichen Autorität empirisch beobachteter Thatsachen, z. B. der Planetenbewegungen, stellen zu wollen. Es ist tief zu beklagen, dass Schelling durchaus von religiösen Vorurtheilen präoccupirt war, welche ihm die dem Philosophen unentbehrliche Freiheit des Denkens raubten und, wie wir schon oben beim practischen Postuliren des persönlichen Gottes sahen und noch öfter sehen werden, auf seine Leistungen häufig den allernachtheiligsten Einfluss geübt haben. Schon im Jahre 1812 giebt Schelling gleichsam ein Programm seines religiösen Glaubens (vgl. I. 8, S. 92—93), dem er später treu geblieben ist und in welchem der persönliche Gott und die persönliche Unsterblichkeit eine Hauptrolle spielen. Es bezeichnet dieses Glaubensbekenntniss den Höhepunkt des Baader'schen Einflusses. Die mystische Form, welche in der Abhandlung über die Freiheit am stärksten hervortritt, hat Schelling ziemlich bald wieder glücklich überwunden, die theistisch-christlichen Neigungen und Velleitäten aber ist er nie wieder ganz losgeworden, die theologisirende Richtung hat sogar erst in der Philosophie der Offenbarung ihren Gipfel erreicht. Da die Principien Schellings nach wie vor mit diesen Tendenzen absolut unvereinbar waren, so ist durch letztere die naturgemässe philosophische Entwickelung seines letzten Systems schwer geschädigt worden, und der Baader'sche Einfluss auf Schelling müsste daher im Interesse der consequenten Durchbildung der verschiedenen Standpunkte selbst dann als ein für die Philosophie unheilvoller betrachtet werden, wenn jene Tendenzen an und für sich richtig und Schellings Principien falsch wären.

Die Principienlehre.

Wir kommen nun zu dem Kern der positiven Philosophie, der Principien- oder Potenzenlehre. Die ersten Ideen derselben sind in der mystischen Sprache Jacob Böhme's bereits in der Abhandlung über die Freiheit (1809) enthalten, wie diese Schrift überhaupt das Embryo der positiven Philosophie genannt werden kann. (Vgl. I. 7, 357—64.) Eine weitere Ausführung erhielten sie 1811 in dem Bruchstück der Weltalter. Aber wie Schelling selbst diesen Versuch mit gerechtem Misstrauen behandelt hat, so können auch wir jetzt demselben nur das Interesse zuerkennen, ein Uebergangsstadium in Schellings Entwickelung zu repräsentiren, wo sich die letzten Reste seiner früheren Dialektik mit trüber Mystik vereinigen, um die noch nicht geklärten und noch nicht in ihrer ein-

fachen Tiefe erfassten Principien durch Häufung unklarer Unterscheidungen in die Breite zu zerren. In voller Klarheit, durchsichtiger Einfachheit und Kürze erscheinen dieselben dagegen in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" (vgl. I. 10, 242—86), dessen letzte Redaction von 1835 datirt. Hier fehlt gänzlich der nutzlose und störende Gegensatz von positiver und negativer Philosophie, so wie die unzeitige Rücksicht auf religiöse Lehren, welche in den beiden folgenden Bearbeitungen: Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung, die beide vom Ende der 20ger bis zur ersten Hälfte der 40ger Jahre der Bearbeitung unterlagen, wieder störender hervortritt. (Vgl. II. 2, Vorlesung No. 2, 3 und erste Hälfte von No. 5, und II. 3, Vorlesung No. 10, 11 und 13.) In diesen zeigt sich, wie unbequem und lästig die künstliche Trennung der positiven und negativen Philosophie war und wie sehr der Stoff selbst dieser Trennung widerstrebte. Trotzdem machte Schelling es zur letzten Aufgabe seines Lebens, (in der zweiten Hälfte der 40ger und Anfangs der 50ger Jahre), die Principienlehre auch auf rein rationale Weise darzustellen („Darstellung der rein rationalen Philosophie", vgl. II. 1, Vorlesung 12, 13, 16, 17, 24 und die angehängte Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten.") Hier tritt die Ohnmacht der rein rationalen Construction recht deutlich hervor, indem die empirischen Bestimmungen der Principien (Wille und Vorstellung)*) eigentlich nicht zur Sprache kommen sollen, und statt ihrer bloss die Momente des Seienden entwickelt werden sollen, — eine Entwickelung, die aber nicht nur völlig unverständlich bleibt, sondern gar nicht einmal vom Flecke kommen kann, ohne offen oder verstohlen jene empirischen Bestimmungen doch wieder zu Hülfe zu nehmen. Als eine Vorstudie hierzu kann die „Darstellung des Naturprocesses" (1843—4) betrachtet werden (vgl. I. 10, 303—12), welche übrigens zum Hauptzweck hat, von dem neuen Standpunkt aus einen Rückblick auf die wichtigsten Lehren der Naturphilosophie zu geben.

Unentbehrlichkeit beider Principien.

Schon oben haben wir anerkannt, dass bei allem Sein das Dass und das Was zu unterscheiden ist, von welchen das erstere auf ein reales, das letztere auf ein ideales Princip zurückweist

*) Das Wort Vorstellung ist hier natürlich in seiner allgemeinsten Bedeutung, nicht im Hegel'schen Sinne gebraucht.

(I. 10, 242—3); das reale Princip ist Eins mit dem, was wir an uns selbst als Wille kennen, das ideale Princip ist die Idee des Dinges, welche sich nach logischem Gesetz bestimmt, und welche, ausser in ihrem Niederschlag an der fertigen Erscheinung, uns nur im Vorstellungsact, im Gedanken bekannt ist. Der Wille giebt dem Dinge seine Widerstandsfähigkeit, seine Wirksamkeit und Wirklichkeit, die Idee macht, dass das Ding ein solches ist, wie es ist, dass es so wirkt und so erscheint. „Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung, aber ebenso unverkennbar ist der Antheil, der Miteinfluss eines vernunftlosen (irrationalen) Princips, das nur beschränkt, nicht überwältigt werden konnte." (I. 8, 328.) Es entsprechen diese Principien denen der Pythagoräer, „welche lehrten, dass aus dem Unbegrenzten (ἄπειρον) und dem Begrenzenden (τὸ περαῖνον) alles (die ganze Welt und jedes Ding) entstanden sei und bestehe. . . . dass das Grenzenlose schlechthin nicht würde erkannt werden können, weshalb sie auch von dem Begrenzenden sagten, es sei τὸ εἰδοποιοῦν (εἶδος heisst bekanntlich Form und Gestalt, aber auch Begriff.)" Plato übernimmt diese Principien, und identificirt das περαῖνον mit dem ἕν, oder dem Inbegriff der Ideen. Auch gilt für dieses, was er anderwärts von dem νοῦς sagt, dass er die Nothwendigkeit durch Ueberredung zum Besten lenke. (II. 1, 393—4.) Andererseits stimmen mit diesen Principien die Attribute des Spinoza überein, das Denken mit der Idee, und die Ausdehnung (worunter nur das real Ausgedehnte, nicht die gedachte Ausdehnung zu verstehen ist) mit dem blinden, im Wollen ausser sich gerathenen Willen (II. 2, 72).

Die beiden Principien bilden zwar einen Gegensatz; aber „der Unterschied ist nicht wie zwischen Widersprechenden*); sie sind durch blosse Beraubung, nur κατὰ στέρησιν unterschieden, d. h. dass einfach dem einen fehlt, was das andere ist" (II. 1, 318). Der Wille ist unlogisch, verstandlos (I. 7, 359; I. 10, 242) blind, die Idee ist willenlos (II. 2, 112), interesselos, kalt; selbst die in der Idee stattfindende Bewegung ist nur eine logisch bestimmte, nicht von einem Willen getragene (II. 1, 375 Z. 14—16), was freilich nicht ausschliesst, dass ein Wille die Ursache von dem ersten Anheben dieser Bewegung sein könne. Die Idee ist zu vergleichen mit einem Menschen, der wohl auf's feinste wahrnimmt,

*) Hiermit fällt jede dialektische Velleität, die noch in den Weltaltern deutlich hervortritt.

aber durch Depotenzirung der schmerzempfindenden Theile des Hirnstamms oder der ästhesodischen Fasern des Rückenmarks zu der Empfindung von physischem Schmerz und Lust unfähig worden ist, welcher Zustand der Analgesie bei Somnambulen oder nach hohen Graden der Folter vorkommen soll, und an Thieren mit dem Secirmesser zu demonstriren ist. Die Idee ist interesselos, denn zum Interesse gehört die Fähigkeit des Wollens und Lust- und Schmerz-Empfindens. Darum hat sie auch kein Interesse daran, ob sie ist oder nicht ist, d. h. ob ihr ein Antheil am wirklichen Sein zu Theil wird.

Aus diesem Verhalten folgt, dass keins der beiden Principien für sich allein genügen kann, um zur Wirklichkeit zu führen, bezüglich um dieselbe zu erklären. Denn die Idee kann eben ihrer Natur nach nie aus ihrer Sphäre der reinen Möglichkeit heraus, sie kommt von sich allein gar nicht zum Sein ausser der Idee. „Alles Wollen aber muss etwas wollen; da entsteht demnach die Frage wegen des Was“ (II. 1, 462). Ein Wollen, das gegenstandslos ist, ein leeres Wollen, kann höchstens sich wollen (=Sucht) (II. 1, 462); aber es kann nicht einmal sich wirklich wollen, weil es vor dem Wollen sich ja noch nicht hat, und wiederum nicht wirklich wollen kann, ohne etwas zu wollen. Das leere Wollen, das nichts als wollen will, und doch nicht wollen kann, weil es nicht weiss, was es will, und nicht weiss, was Wollen ist, dieses leere Wollen ist also ein blosses Würgen und Ringen nach dem Sein, ohne es für sich allein wirklich erreichen zu können, es ist nur ein activ-Werden, eine Entzündung des Willens in sich selbst (II. 2, 37). Dieser „Wille, in dem kein Verstand ist“, ist „die Sehnsucht, die das ewig Eine empfindet, sich selbst zu gebären“ (I. 7, 359), der blosse Hunger nach dem Sein. Aber das Wort — in dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels — das Wort jener Sehnsucht ist die Vorstellung, — jene Vorstellung, die zugleich der Verstand ist (I. 7, 361); denn unter Verstand verstehen wir eben „das nicht Erschaffende, sondern Regelnde, Begrenzende, dem unendlichen, schrankenlosen Willen Mass“ (und Ziel) „Gebende“ (I. 10, 289). Nun ist das Ringen des Willens nach dem Sein kein leeres Greifen in die Luft mehr, nun ergreift er die Vorstellung oder Idee, nun hat er auf einmal den Inhalt gefunden, den er wollen kann, nun „spricht er das Wort aus“, in welchem Wille und Vorstellung wie Selbstlauter und Mitlauter verbunden sind (I. 7, 363); nun erst kann er wirklich wollen, und

das reale Sein ist da, ist da als ein Product von Wille und Vorstellung, als ein von männlichem (anstürmendem) und weiblichem (sich hingebendem) Princip gemeinsam Erzeugtes. Keines der Principien führt für sich allein zur Wirklichkeit, darum ist Hegels wie Schopenhauers Philosophie einseitig und falsch, nur beider Vereinigung führt zum Ziel, zu der Möglichkeit, die Erfahrung zu begreifen und zu erklären. Nachdem wir so beide Principien *a posteriori* gestützt haben, gehen wir zur näheren Betrachtung derselben im Einzelnen über.

Die Principien in Ruhe.

„Der Anfang der Philosophie ist, was vor dem Sein ist, versteht sich vor dem wirklichen", einmal gewordenen, zufälligen, uns empirisch gegebenen.... „Soweit es vor dem Sein ist, ist es eigentlich selbst noch nichts, nämlich nichts im Vergleich mit dem .... Sein, über das wir eben hinausgegangen sind, das wirkliche." Gleichwohl „betrachten wir das, was vor dem Sein ist, doch nur in Bezug auf eben dieses Sein, denn ein anderes Mittel, es zu bestimmen oder zu erkennen, giebt es für uns nicht.... In Bezug auf dieses Sein ist es aber .... das noch nicht Seiende, aber das sein wird." Dieses aber kann „seiner Natur nach und wenigstens in unserem ersten Denken" (*primo loco*, oder zunächst) „nichts anders sein als das unmittelbar sein Könnende" (II. 3, 204). „Das Seinkönnen ist hier nicht in jenem passiven Sinn zu denken, in welchem wir von zufälligen Dingen sagen, dass sie sein und nicht sein können, nämlich unter gewissen Bedingungen und wenn diese gegeben sind" (II. 2, 35); von solchen Bedingungen kann hier nicht die Rede sein, sondern dieses Seinkönnende ist die lautere Macht, das unbedingte Vermögen, unmittelbar und von selber sein zu können, es ist die reine *potentia existendi.* „Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang *a potentia ad actum* als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Actus κατ' ἐξοχήν. Der Uebergang *a potentia ad actum* ist überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seinkönnende also ist dasjenige, was, um zu sein, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehn" (II. 3, 205—6), d. h. es ist der Wille. „Jedes Können ist eigentlich nur ein ruhender Wille, sowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können" (II. 3, 205). Das, was sein kann, muss seinem Begriff nach auch nicht sein können, denn könnte es nur sein und

nicht nicht sein, so wäre es nicht das sein Könnende, sondern das sein Müssende, es wäre falsch, ihm die Möglichkeit zuzuschreiben, wo es der Nothwendigkeit unterworfen ist; man wäre mit einem solchen sein Müssenden eben nicht über das nothwendig Seiende hinausgekommen, und am allerwenigsten könnte von einer Potenz des Seins die Rede sein. Schelling begeht in der That diese Inconsequenz, die er durch die Wendung zu entschuldigen sucht, es sei dem Seinkönnenden natürlich*), sich in's Sein zu erheben, und die Erhebung deshalb unvordenklicher Weise vor sich gegangen. Er that dies, erstens, um sich den rein rationalen Uebergang zum andern Princip zu erleichtern, zweitens aber auch, um die volle Freiheit der Willens-Wahl für den mysteriösen Urmenschen aufzusparen, worauf wir noch zurückkommen. Wir können consequenter Weise nicht anders sagen, als dass aus dem Begriff des absoluten Seinkönnens auch die absolute Freiheit folgt, zu sein oder nicht zu sein, die Erhebung in's Sein zu vollziehen oder zu unterlassen. (Denn in dem auch Unterlassenkönnen besteht die wahre Freiheit, vergl. II. 3, 209 und I. 8, 306).

Wir müssen uns nun nach dem andern, dem idealen Princip,

*) Diese Behauptung ist so falsch, dass ihr Gegentheil wahr ist. Die Berufung auf den individuellen, endlichen, bestimmten Willen (z. B. den Bewegungstrieb, — II. 2, 36) ist unzulässig, weil es sich da nur um Präcisirung des vorhandenen activen Weltwillens nach bestimmten Richtungen hin handelt, und es auch diesem individuellen Willen gewöhnlich nur dann natürlich ist, sich in bestimmter Richtung geltend zn machen, wenn die Vorstellung einer zu erwartenden Lust oder zu vermeidenden Unlust ihm ein Motiv bietet. „Wenn es aber Einmal kann, warum ist es nicht von jeher übergegangen?“ (II. 3, 209). Diese Frage ist ganz verfehlt gestellt, denn es „schwindet jene Ewigkeit vor der Welt unmittelbar zu Nichts, oder, was ebensoviel ist, zu einem blossen Moment zusammen“ (I. 8, 307), so dass die Entscheidung seit Ewigkeit her, oder von jeher, eine einmalige ist, wie in einem gegebenen Moment. Schelling sagt ferner: die Potenz des Seins „wäre durch nichts vom Sein abgehalten oder abzuhalten“. Abgehalten vom Sein ist sie gewiss durch nichts, sie braucht es nur zu wollen; aber sie ist auch durch nichts zum Sein hingezogen, oder durch nichts abgehalten, in ihrem Zustand der reinen Potenz zu bleiben. Abzuhalten vom Sein ist sie ebenfalls durch nichts, vorausgesetzt, dass sie es ergreifen will, — welchen Conditionalsatz Schelling vergisst — noch weniger aber ist sie durch irgend etwas zur Erhebung zu nöthigen, oder von ihrer Unterlassung abzuhalten, so lange sie nicht will. Weit entfernt also, dass die Erhebung in den Actus der Potenz der natürliche Zustand sei, ist vielmehr grade umgekehrt nach dem Gesetz der Trägheit das Verharren in ihrem Wesen, also im Zustande der reinen Potenzialität, das Natürliche, denn grade Schelling hebt ja so oft die Identität von Wesen und Natur hervor.

als Moment des Seienden umsehen. Wir wissen, dass es dem ersten so entgegengesetzt ist, dass es das, was das erste ist, nicht ist. Nun ist das erste lautere Potenz, *potentia pura*, also wird in dem zweiten gar nichts von Potenz enthalten sein (II. 3, 214). Es kann aber auch „kein *actu* Seiendes" sein, wie das erste nach der Erhebung; „denn ein *actu* Sein wird nur da wahrgenommen und angenommen, wo ein Uebergang *a potentia* stattfindet" (II. 2, 81); aber dieser fehlt hier. „Das auf solche Weise Seiende ist daher auch = Nichts, insofern es nicht als ein *actu*, mit Actus Seiendes gedacht werden kann." (Ebend.) Diese Weise, zu sein, entspricht ganz dem ideal Seienden, dem Sein der ewigen Idee (vor der Verwirklichung), welches auch potenzlos ist und doch im Vergleich mit dem real Seienden = Nichts ist. Schelling nennt dieses zweite Princip deshalb auch das rein Seiende, wobei das rein soviel wie „rein von Potenz, potenzlos" bedeutet; er nennt den Zustand im Gegensatz zur *potentia pura* auch *actus purus* (II. 2, 50), ein Ausdruck, der nicht ohne Bedenken ist, da der Begriff *actus* hier eben nichts weiter mit der gewöhnlichen Bedeutung dieses Worts (wirkend gewordener Wille) gemein hat, als den Gegensatz zur Potenz, jener selbst aber entgegengesetzt ist, wie etwas Ursprüngliches einem Abgeleiteten, das nicht einmal von ihm selbst abgeleitet, sondern ihm ganz fremd ist. Nur mit dieser Erinnerung ist das Wort *actus purus* zu brauchen. Die Bemühungen Schellings, das rein Seiende, ohne Rücksicht auf seine concrete Bestimmung, als Idee aus dem Seinkönnenden abzuleiten, fallen so kläglich aus, dass ich sie nicht erst berühre (II. 2, 44; II. 3, 210—11); daher er auch in II. 3, 214—15 darauf zurückkommt, es aus „der Armuth und Bedürftigkeit des Wollens" heraus zu fordern, dem das Etwas fehlt, welches es wollen könne. Dieser Gegenstand (Object) oder Ziel des Wollens kann natürlich nur ideal gegeben sein, da er nur gewollt werden kann, insofern er noch nicht ist und doch wieder in gewisser (idealer) Weise sein muss, um gewollt werden zu können. Gleichwohl umgeht Schelling in seinen späteren Werken — und zwar je später je mehr — wie mit Absicht*) die offene Erklärung, dass dass rein Seiende

*) Es ist dies Verhalten nicht etwa daraus zu erklären, dass er bei der Deduction der Momente des Seienden nur die empirischen Bestimmungen bei Seite lassen wolle, — denn er führt ja für das Seinkönnende die concrete Bestimmung des Willens fortwährend erläuternd an. Die Absicht liegt tiefer. Nach dem Satz, „dass dem einen der Principien fehlt, was das andre ist" (II. 1, 318)

nichts anderes als das ideale Princip (I. 10, 242—43) die logische Idee, die Vorstellung, der Verstand (vgl. oben), die absolute Intelligenz (II. 2, 63. Z. 20—23) ist, dass ihre Weise des Seins, ihr *actus purus*, das Sein in der Idee ist. In früheren Schriften spricht er sich darüber weit offener aus. In I. 10, 249 sagt er: „Das erste ist das Ungeistige, das zweite das das Ungeistige Ueberwindende und so den Geist vermittelnde"; ebenso in I. 8, 248, dass das zweite Princip zum ersten sich wie Geistiges zu Leiblichem verhalte und die hauptsächliche Grundlage der Geisterwelt sei. — Dieses Princip ist das Wissende, aber nicht sich-Wissende, oder wissend-Wissende, d. h. nicht ein Bewusstes, sondern nur ein substantiell-Wissendes, und zwar, da nichts anderes Wissbares da ist, Gott Wissendes (I. 10, 264). Es ist das ideale Ebenbild

kann in dem rein Seienden nichts von Willen sein, also auch nichts von erigirtem Willen, von Wollen, sonst wäre es ja auch nicht mehr rein Seiendes, und der Unterschied von dem realisirenden Princip wäre verschwunden. Schelling aber, der in II. 1, 388 das blinde, die Potenz verwirkthabende und nicht von selbst zu ihr zurückkehren könnende Wollen ein willenloses Wollen nennt, scheut sich trotzdem nicht, auch das rein Seiende ein willenloses Wollen zu nennen (II. 2, 51). „Das rein Seiende ist = dem völlig willen- und begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen, denn es hat das Sein nicht zu wollen, weil es das von selbst, d. h. das an und vor sich, gleichsam ohne sich selbst seiende ist" (II. 3, 213). Wenn diesen Satz irgend etwas beweist, so beweist er den Unsinn, in das rein Seiende ein Willenartiges hineinpropfen zu wollen. Dennoch heisst es schon auf S. 215 wieder: „das rein und unendlich Wollende"! Solche Widersprüche packt nur der so eng zusammen, der durch eine vorgefasste Tendenz geblendet ist. Diese will ich jetzt enthüllen, und man wird dann begreifen, dass Schelling sich geniren musste, das rein Seiende als Idee auszusprechen, da er sich dann wohl kaum noch diese Confusion hätte erlauben dürfen. — Es kommt Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung deshalb so viel darauf an, dass jedes Princip einen Willen repräsentirt, weil später aus den Principien die Personen der Dreieinigkeit werden sollen! Da er nämlich nach seinen eigenen früheren, von ihm niemals widerrufenen oder widerlegten Beweisen der Unmöglichkeit eines Selbstbewusstseins des Absoluten von vornherein darauf verzichten muss, die eine Bedingung der Persönlichkeit, das Selbstbewusstsein, in den einzelnen Principien nachzuweisen, so schränkt er wohlweislich die Definition der Persönlichkeit auf die andere Bedingung derselben, den eigenen Willen ein: „Persönlich nennen wir ein Wesen grade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, ausser der Vernunft, nach eigenem Willen zu sein" (II. 1, 281). In der Hoffnung, den Principien für später die Persönlichkeit zu retten, und so der christlichen Dreieinigkeitslehre näher zu kommen, muss wohl oder übel nicht nur das rein Seiende oder die Idee, sondern sogar das sogenannte dritte Princip, die substanzielle Einheit des ersten und zweiten, zu einem Willen umgestempelt werden!

Gottes (I. 7, 360—61), d. h. alles, was in Gott ist, ist auch idealiter in der Idee und somit auch die Principien und ihre substantielle Einheit.*) Ebenso, als die Schöpfung vor sich gehen sollte, „ging alles, was einst wirklich werden sollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber" (dies darf nicht als zeitlicher oder discursiver Vorgang missverstanden werden), „und er ersah wie in **einem** Blick oder Gesicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen .... Aber alle diese Gestalten und Bildungen haben für sich keine Wirklichkeit .... Also ist dieses ganze Leben zwar nicht schlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein blosses Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anspruch macht, in der blossen Bildlichkeit stehen bleibt, und jene Gestalten sind gegen die Gottheit nur wie Träume oder Visionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nichtseienden riefe, dass sie seiend sein" (I. 8, 280—81).

Aber alle solche Intuitionen der ewigen Idee sind unbewusste: „Ein ewiges Bewusstsein lässt sich nicht denken, oder" (?) „es wäre der Bewusstlosigkeit gleich.... Das Bewusstsein besteht nur im Act des Bewusstwerdens, und so lässt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewusstsein, nur ein ewiges" (?)**) „Bewusstwerden denken" (I. 8, 262—3). „Soll es das wissend-Wissende Gottes sein (dies lässt sich voraussehen), so muss es erst ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn actuell Wissende zu sein" (I. 10, 264). Dies geschieht nur***) im

*) Ich erinnere hier daran, dass die rein rationale Philosophie, welche aus der Sphäre der Idee nicht heraus kann, auch die Principien und ihre substantielle Einheit nur so erreicht, wie sie hier in der Idee oder in dem rein Seienden, als in einem Ebenbilde ihres eigentlichen Seins, abgespiegelt sind (vergl. II. 1, 313).

**) Kann nur heissen „immerwährendes", denn ein (nicht blos logisches) Werden ist nur zeitlich zu denken, also nicht ewig im strengen Sinne des Worts.

***) In seiner späteren theologischen Zeit hat Schelling allerdings versucht, im Widerspruch mit seinen früheren Darlegungen diese Wahrheit stellenweise, aber möglichst unvermerkt, zu verleugnen, ohne jedoch nachweisen zu können, wie Gott es anfangen soll, zu dem ihm anfänglich fehlenden Bewusstsein zu gelangen, anders als durch Vermittelung eines natürlichen individuellen Organismus. Er hat weder versucht, seine früheren Nachweise der Undenkbarkeit und Unmöglichkeit eines an sich seienden Bewusstseins des Absoluten zu widerlegen (nicht einmal gewagt, ihnen ausdrücklich zu widersprechen), noch hat er versucht, die Art und Weise dieses Bewusstseins zu bestimmen, noch auch einen wissenschaftlichen Grund für ihre Annahme zu zeigen.

Menschen, denn nur der Mensch ist „das Gott als Gott erkennende Wesen. Weil die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und ihre Ruhe findet, darum ist ihr so viel an dem Menschen gelegen", dass man nicht umhin kann, dem Worte zuzustimmen: „*Dieu est fou de l'homme*"; es ist ihm Alles an ihm gelegen, er kann von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit (I. 10, 272—3).

Wir kehren nun zu den Principien als Momenten des Seienden zurück. Beide stimmen darin überein, dass sie sich dem uns bekannten und gewöhnlich so genannten Sein oder *actu*-Sein gegenüber als Nichtseiende verhalten, wie in einem Kreise von unendlich kleinem Radius der Mittelpunkt und der Umkreis in ihrer Ausdehnungslosigkeit übereinstimmen und sich in diesem Sinne nur dem Wesen nach oder dem Begriff nach, aber noch nicht in Wirklichkeit unterscheiden (II. 2, 83). Gleichwohl ist die Art und Weise ihres Seins verschieden. Das Seinkönnende hat ein blos potentielles Sein, d. h. es ist eigentlich nicht, sondern weset nur (II. 1, 288), denn Potenz = Wesen (II. 3, 76). Das rein Seiende steht dem *actu* Seienden noch ferner als das Seinkönnende (II. 3, 213), welches doch wenigstens sich unmittelbar in's Sein erheben kann, während das rein Seiende warten muss, bis es von einem andern in's *actu*-Sein hineingezogen wird. Man kann auch das Seinkönnende das urständliche, das rein Seiende das gegenständliche Sein nennen (II. 1, 288), welchem die Ausdrücke Subject und Object*) entsprechen. Das Subject, mit dem ich einen Satz beginne, ist noch

*) Man muss beim Subjectiven und Objectiven zwei verschieden abgeleitete Bedeutungen unterscheiden, deren eine man die psychologische, die andere die sprachliche oder logisch-grammaticalische nennen kann. In Schellings früherem Philosophiren tritt ausschliesslich die erstere, in seinem letzten System überwiegend die letztere hervor. In der Naturphilosophie wurde das Reale mit dem Objectiven, das Ideale mit dem Subjectiven identificirt, indem die fortschreitende Verinnerlichung und Subjectivirung mit dem zunehmenden Uebergewicht des Idealen gleichbedeutend war. Noch in dem Aufsatz „über den philosophischen Empirismus" (1835) braucht er das Subjective in diesem Sinne (I. 10, 241—2). Von da an aber ändert sich die Bedeutung und kehrt sich das Verhältniss um: der Wille oder das Seinkönnende wird Subject, Substrat, ὑποκείμενον des Prozesses, das rein Seiende wird das objectiv, d. h. nur für Anderes Seiende, es wird dem Willen Object (Gegenstand) des Wollens. Es ist dies vielleicht ein Nebengrund für Schelling gewesen, die Bestimmung der Idee zurückzuweisen, auch giebt dieses Verhältniss von Neuem zu erwägen, ob die Bedeutung, welche subjectiv und objectiv bei den Scholastikern hatten, nicht weit philosophischer war.

nicht als ein seiendes gesetzt, und doch ist es schon in gewisser Weise gesetzt („denn wie könnte das ganz und gar Nichtseiende auch nur Subject sein?" — II. 1, 288), als ein Mögliches, welches nur dessen harrt, dem es Subject ist, um als seiendes gesetzt zu sein (vergl. II. 3, 227—9). Gradeso ist unser sein Könnendes gesetzt. „Es ist nicht, was wir wollen, denn wir wollen, was in jedem Sein das Seiende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müssten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare *(primum cogitabile)*" (II. 1, 289). Das rein Seiende ist „das nicht Sich-Seiende, ja das nur diesem" (dem Willen) „sein Könnende, und es also Voraussetzende" (II. 1, 52). „So wenig ein Prädicat sein kann ohne Subject, von dem es getragen wird", so wenig kann dieses objective Sein gedacht werden, ohne ihm bereits ein Subject vorauszusetzen, dem es Object ist. „Wir können nicht so zu sagen in Einem Athem das blosse Subject und sein Gegentheil, das bloss d. h. subjectlos Seiende setzen; wir können jenes (— A) nur zuerst, dieses (+ A) hernach, d. h. wir können beide nur als Momente des Seienden setzen" (II. 1, 289). Zur Erläuterung diene, dass Schelling das gegenständliche Sein mit + A, und danach das urständliche Sein mit — A bezeichnet, ohne darin mehr als conventionelle Chiffern zu sehen, da der Gegensatz der Principien nicht wie der zwischen + A und — A ein conträrer, sondern ein positiv contradictorischer ist, wie ich diese Gattung nenne (vgl. „Ueber die dialekt. Meth." S. 101 ff.). Ausserdem hat er noch eine andere Bezeichnungsweise (II. 1, 391), indem er dem A nach der Reihenfolge der Denkbarkeit Zahlen anfügt, also $-A = A^1$, $+A = A^2$ setzt (wobei durchaus nicht etwa an mathematische Potenzen zu denken ist, daher auch die Ziffern besser unten als oben ständen).

Wir gehen nun zu dem sogenannten dritten Princip über, welches also in der zweiten Bezeichnungsweise die Chiffer A^3 erhalten wird. A^3 kann weder bloss $+A$ sein, noch kann es bloss $-A$ sein, sonst hätten wir nichts Neues, es wird also von beiden (d. h. als Einzelnen) ausgeschlossen sein; es wird ein ausgeschlossenes Drittes sein. Dies ist erst eine negative Bestimmung; positiv wird man es als die Identität oder Einheit beider bezeichnen dürfen $= \pm A$; denn es ist nur von jedem Einzelnen ausgeschlossen, nicht von ihrer Einheit (II. 1, 290). Eine Einheit beider ist ferner — ohne Aufhebung des Resultats zu Null — möglich, weil sie

nicht im conträren*) Gegensatze stehn, sondern im positiv contradictorischen, und bloss die möglichst heterogenen Gattungen repräsentiren. Indessen wenn man sich diese Einheit als eine Verbindung von beiden, also A^3 bloss als ein Zusammengewachsenes (Concretes) aus A^1 und A^2 denken wollte (II. 1, 290 oben), so würde man damit erstens wiederum weder etwas Neues, noch ein Princip erlangen, und zweitens zu dem gewordenen Sein hinabsteigen, während die Principien im Ueberseienden sind (II. 3, 236 Z. 4). Hiernach scheint es auch mit der Einheit nicht zu gehen, da wir dialektische Vermittelungen (die auch Schelling nach den Weltaltern verschmäht), von vornherein ausschliessen müssen. Hier müssen nun wiederum die empirischen Bestimmungen aushelfen, da *a priori* überhaupt nicht einzusehen ist, warum man sich noch nach einem Dritten umthun soll, und warum die ersten beiden Principien nicht ebensogut unverbunden neben einander stehen, als eine Einheit bilden sollten. Aber die Erklärung des gewordenen Seins fordert gebieterisch die Vermählung der Principien; der erhobene Wille, das Wollen, muss die Idee an sich reissen, die Idee den blinden Willen zum Besten lenken. Es bliebe unverständlich, wie diese Beziehungen möglich wären, wenn nicht vorher schon, d. h. noch vor dem Wirksamwerden, in der Ruhe, eine Einheit unter den Principien bestände; denn in den Principien als solchen liegt diese Beziehungsfähigkeit nicht. Wir werden also nach jenem „heimlichen Bande, der verborgenen Kraft ihres Einsseins“ (I. 8, 276) suchen müssen, und zugleich in ihm etwas Neues, ein in den beiden ersten Principien noch nicht ausgesprochenes Drittes anerkennen müssen. Dieses geheime Band nun kann nichts anderes sein, als „Identität im strengsten Sinne“, d. h. als „substantielle Identität“ (II. 3, 218 Z. 6—7). Schon in der Kritik Hegels tadelt er diesen, dass von ihm „dem Gedanken der Begriff substituirt, und dieser als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt wird, und doch der Begriff für sich selbst ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjects, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre“ (I. 10, 132); er verwahrt seine Philosophie gegen ähnliche Vorwürfe, indem er bemerkt, dass es bei ihm von Anfang an das Subject sei, welches als

*) Wenn Schelling gleichwohl bisweilen diesen Ausdruck braucht (z. B. II. 1, 290), so zeigt er nur, dass er sich dessen Bedeutung und Consequenzen (Aufhebung zu Null) nicht klar gemacht hat.

Träger der Bewegung in die Entwickelung eingetreten sei. So werden wir uns auch hier nicht wundern dürfen, dass Schelling sich nicht mit allgemeinen, also abstracten Principien (Wille und Idee) begnügt, sondern nach dem Subject fragt, welches will, und welches vorstellt, dass er für die seinsunfähigen Allgemeinheiten seiner Principien ein substantielles Einzelwesen verlangt, welches ihre Existenz trage, welches sie sei (II. 1, 586 Z. 6—8). „Substanz ist, was für sich selbst, ausser einem andern besteht" (II. 3, 218). Nun sind die beiden ersten Principien nicht selbstständig für sich, ausser einander Bestehende, also sind sie nicht Substanzen. „Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen" (Attribute) „des Einen Ueberwirklichen" (II. 3, 218). „Der gesundeste Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit in sich, aber der gesunde Mensch und der krank sein könnende Mensch sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern nur ein und der nämliche Mensch, der eine schliesst den andern nicht aus. Ganz ebenso demnach sind das Seinkönnende und das rein Seiende nicht zwei verschiedene Subjecte, sondern nur ein Subject; das Eine ist nicht das Andere, und dennoch ist das eine" (grammatikal. Object), „was" (grammatikal. Subject) „das andere ist, nämlich dieselbe Substanz." (II. 3, 222.) Mit einem Wort, wir haben eine Substanz mit zwei Attributen, wir setzen nicht $1+1+1$, sondern immer nur 1 (II. 3, 236), die Substanz, aber bald unter dem einen, bald unter dem andern Attribut, bald als Substanz selbst im Gegensatz zu den Attributen. Die Substanz ist nicht ohne die Attribute, dennoch ist sie über den Attributen, ist mehr als diese, nämlich Substanz. Weil sie über den Attributen ist, ist sie ein Drittes neben den beiden Attributen; weil sie nicht ohne die Attribute ist, ist sie auch die Einheit derselben, also in der That $\pm$A, aber noch mehr als dies. Wir können die Substanz nicht denken, ohne die Attribute zu denken; um das sowohl das —A als das +A Seiende zu denken, muss ich immer wieder mit dem Denken von —A anfangen, und so fortschreiten; anders kann ich es nicht fassen (II. 3, 234). Jedes der vorigen Principien war einseitig. Das —A konnte nur entweder Potenz, oder Aktus sein, das +A war nichts als *actus purus*; das dritte aber, welches beide ist, ist mithin immer gleichzeitig sowohl das, was das eine ist, als das was das andre ist, und ist folglich nicht mehr einseitig (II. 3, 235). Diese „substantielle Identität", oder

diese im ersten und zweiten Princip „identische Substanz" ist A^3 (vgl. II. 2, Z. 4—2 von unten).*)

Wir haben für dieses A^3 noch keinen Namen. Man könnte es „das absolute Subject" nennen, als dasjenige, „das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut" (Prädicat) „sich verhalten kann" (II. 1, 318). Nun sucht aber Schelling die eigentliche Bedeutung des *sub-jectum* in dem, was einem andern unter-liegt (ὑποκείμενον, ὑποτιθέν), unterworfen, oder unterthan ist. Diese Bedeutung freilich passt nur auf das erste Princip, namentlich im Zustande der Erhebung, wie wir noch sehen werden, und findet auf die Substanz keine Anwendung (II. 1, 319). Schelling beruft sich (ebenda) auf Aristoteles, der aus demselben Grunde nie die οὐσία als ὑποκείμενον bezeichne, vielmehr die ὕλη so nenne, und sogar aus diesem Grunde abgeneigt sei, die ὕλη οὐσία zu nennen. Wir müssen also bei der unangenehmen Vieldeutigkeit des Wortes Subject nach einem andern Namen suchen.

*) Wenn Schelling anderweitig diesen klaren und einleuchtenden Auseinandersetzungen widerspricht, indem er auch A^3 als ein mit A^1 und A^2 auf gleicher Stufe stehendes Princip behandelt, ihm demgemäss ebenso wie diesem die Substanzialität abspricht und es mit zum Attribut werden lässt (z. B. II. 1, 318), so wird, da doch von zwei widersprechenden Behauptungen nur eine acceptirt werden kann, niemand Bedenken tragen dürfen, mit mir die einfachere, natürlichere, und sich von selbst ergebende anzunehmen. Wenn man A^3 mit zum Attribut herabsetzt, so zergeht einem erstens dessen Begriff unter den Fingern, der nur in der substanziellen Identität von A^1 und A^2 besteht, und wird man zweitens natürlich zum Aufsuchen einer neuen Substanz und eines 4. Princips genöthigt, welches nunmehr die überseiende Einheit von A^1, A^2 und A^3 herstelle (vergl. z. B. II. 1, 399 ff.). Selbstverständlich kommt bei der nunmehrigen neuen Substanz durchaus nichts anderes heraus, als was schon bei A^3 zu Tage kam, und am Schluss der 10. Vorlesung der Phil. d. Offenbarung so trefflich entwickelt ist. Gradezu abgeschmackt aber muss die Erörterung der Frage erscheinen, wodurch A^3 (die Einheit von A^1 und A^2) mit A^1 und A^2 geeint sei; denn mit demselben Recht könnte man über die neue gefundene Einheit weiter fragen, wodurch die Einheit von A^1, A^2 und A^3 mit A^1, A^2 und A^3 geeint sei, und so fort in's Unendliche. In der Philosophie der Offenbarung (10.—12. Vorlesung) war Schelling noch am nächsten daran, diesen Ballast zu überwinden, aber das Studium des Aristoteles und die künstliche Parallelisirung seiner Principien mit dessen Ursachen führte ihn später von Neuem irre. Neben dem unglücklichen Dualismus der negativen und positiven Philosophie, welche ihn auch von der Identification des A^3 mit dem Vierten, A^0 zurückhielt (vergl. II. 2, 82—84 und II. 1, 387 Anm.), lag wohl der Hauptgrund gegen dieselbe wiederum in der theologischen Trinitätslehre, welche nicht damit vereinbar ist, das Dritte als bloss substantielle Identität der beiden ersten anzusehen.

Wir wissen, A^3 ist die sowohl sein könnende, als auch rein seiende Substanz; aber diese abstracten apriorischen Bestimmungen liefern uns niemals einen Fortschritt, wir müssen uns an die concreten empirischen halten. Hiernach ist A^3 die sowohl wollen könnende als auch vorstellende (intuitiv denkende) Substanz. Diese Bestimmungen werden wir berechtigt sein, in dem Worte „Geist" zusammenzufassen. Freilich wäre dies nicht zulässig, wenn wir mit Hegel unter Geist nur den Geist in der Erscheinungsform des Bewusstseins verstehen wollten, denn das Bewusstsein ist nur das letzte Product des gewordenen Seins, der Culminationspunkt (die Blüthe) der Organisation;*) das Ursprüngliche kann nur unbewusst sein. Wenn wir uns aber ein- für allemal vor der Verwechselung der nachmalig eingegangenen Verbindung der Principien und ihrer unvordenklichen substantiellen Identität, wenn wir uns ebenso vor der Verwechselung des aus ersterer entspriessenden gewordenen Seins, wozu auch die Bewusstseinsform des Geistes gehört, und des ursprünglichen überseienden Seins hüten (was Schelling selbst nicht immer thut), so werden wir unbedenklich auf A^3 das Wort Geist anwenden dürfen, da in der wollen könnenden und vorstellenden Substanz Alles gegeben ist, was im Begriff des ursprünglichen (noch unbewussten) Geistes gedacht werden kann. Wir haben also nun 1) Wille, 2) Idee, 3) Geist. Wenn die Philosophie Schopenhauers ein Pantheismus des Willens, die Hegels ein Pantheismus der Idee, so ist die positive Philosophie ein Pantheismus des Geistes. Auch deutet Schelling bei dem A^3 auf seine frühere Schrift von der Weltseele zurück und identificirt es ausdrücklich mit dieser (vgl. I. 8, 252).

Wir können es noch von einer andern Seite betrachten, warum wir genöthigt sind, die beiden ersten Principien als Attribute zu setzen. „In ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geist betrachtet, sind alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seins, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d. h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der Geist das Erste, das Prius (denn er ist nicht zusammengesetzt aus ihnen, — er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — eher als sie" — „nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er

*) „Nicht die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewusstsein derselben ist durch die Affection des Organismus bedingt." (I. 3, 497.)

ist, sind sie" — II. 3, 243), „Er ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Plato sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das *prius* scheinen konnte, wird zum *posterius*, und umgekehrt" (II. 3, 241). „Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern nach sich hat, — nämlich als Möglichkeit hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht seines, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seins" (des empirischen, gewordenen, zu erklärenden Seins) „sind sie nur, inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines anderen Seins treten sie erst nach der Hand . . . hervor" (II. 3, 243). Diese Möglichkeiten oder Potenzen bestehen nämlich in einer blossen causalen Relation auf etwas Zukünftiges, und es fragt sich, was dieselben vor der Welt, wo doch dieses Zukünftige noch nicht ist, an sich seien. „Wir billigten Newtons Wort: *Deus est vox relativa.* Aber daraus folgt zunächst blos, dass der Name Gott von dem Wesen, welches er bezeichnet, nur erst auf einem gewissen Standpunkt gebraucht wird, wo er schon in Relation gedacht wird: aber es folgt nicht, dass es nicht einen höheren Begriff desselben Wesens gebe. Gott ist für uns nur Gott, inwiefern er in Relation, als Schöpfer und Herr der Dinge gedacht wird. Aber eben der Begriff Schöpfer schliesst selbst schon eine Relation in sich. Gewiss jeder Begriff wird falsch sein, vermöge dessen es unmöglich wäre, Gott als Schöpfer zu denken, aber darum ist der Begriff des Schöpfers nicht selbst schon der höchstmöglichste. Der höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt ist nicht der Causalbegriff, wenn er auch als absolute (nichts ausser sich voraussetzende) Ursache bestimmt wird; denn in der Ursache an sich, also wenn sie auch absolut ist, liegt immer schon die Relation. Der höchste Begriff Gottes und demnach der höchste überhaupt wird derjenige sein, durch den er als absolut Selbstständiges bestimmt wird, d. h. der Substanzbegriff, wodurch er als ganz in sich seiender, als in sich zurückgewendeter bestimmt ist" (I. 10, 279). (Man erinnere sich hier des oben S. 103—7 Gesagten über die Aehnlichkeit des Höch-

sten in Gott mit dem Nichts.) „Wenn sie nicht *als* Potenzen, als Möglichkeiten eines *andern* Seins, eines Seins *ausser* ihm ...., und da dieses nur als ein werdendes gedacht werden kann, so können wir auch sagen, da sie nicht mehr als Potenzen eines Werdens in ihm" (als dem ganz in sich seienden) „sind, so können sie nur noch *als Bestimmungen eines Seins* in ihm sein, und zwar nur als Bestimmungen eines gegenwärtigen, also seines *eigenen* Seins, sie können in ihm nur als eine *immanente* (auf ihn selbst sich beziehende), nicht als *transitive* (auf etwas ausser ihn sich beziehende) Bestimmungen sein" (I. 10, 286). Als auf ihn selbst sich beziehende Bestimmungen aber werden sie *Attribute* genannt. Nur die die Möglichkeit des gewordenen Seins in sich tragenden Principien können Attribut werden, nicht dieses gewordene Sein selbst (vgl. II. 1, 315. Z. 9—8 von unten). Dieses aus der nachmaligen Verbindung der Principien entspringende Sein ist nur Erscheinungsform, Daseinsweise des Absoluten oder der Substanz, ist nach Spinozas Ausdruck *modus.*

Sobald man das Verhältniss der Substanz, der Attribute, und des gewordenen Seins versteht, versteht man auch, wie Gott Einzelwesen und allgemeines Wesen zugleich ist. Man kann sich nämlich nicht damit begnügen, Gott oder das Seiende selbst (αὐτὸ τὸ ὄν — II. 2, 25) blos als Eines von beiden gelten zu lassen. Er kann nicht blosses Einzelwesen sein (wie ihn die Wolfsche Metaphysik fasst), denn es ist ja kein Sein ausser ihm *(penes quem solum est esse* — II. 2, 60), und doch bietet uns die Erfahrung so mannigfaltiges Sein dar; auch gäbe es von einem blossen Einzelwesen keine Wissenschaft (ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου), und würde ein solcher Gott dem Gefühl fremd und jenseitig gegenüberstehen, da er es nicht mit seinem Sein durchdringen könnte (II. 1, 273). Gott kann aber auch nicht *bloss* allgemeines Wesen sein (wie ihn Hegel und Schopenhauer fassen), denn als solches wäre er zwar Inbegriff aller Möglichkeiten, könnte aber nicht zur Existenz ausserhalb der Idee in die Wirklichkeit gelangen, da ein Allgemeines immer nur an und in dem Individuellen sein kann; *existiren* kann das allgemeine Wesen nur, wenn das absolute Einzelwesen *es ist* (II. 1, 585—6). Mithin muss Gott *beides* sein: sowohl das absolute Einzelwesen als das allgemeine Wesen. Er ist einerseits das *vollendet* Seiende, τὸ παντελῶς ὄν, dem nichts fehlt, was zum Sein gehört (II. 1, 273); zugleich ist er aber andererseits auch das ἁπλῶς ὄν, ein Selbstseiendes, Eines, dessen einfache Existenz ebenso

jedem Wollen wie jedem Begriff zuvorkommt (II. 1, 580), individuelle Substanz. „Damit ist es erkannt und unterschieden von andern Einzelwesen, als das Einzelwesen, das alles ist.“ (II. 3, 174.) Wir werden diese Doppelheit von Allheit und Einheit jetzt so verstehen: als Substanz, als ganz in sich seiender, von Relationen ab- und in sich zurückgewendeter, ist Gott selbstseiendes Einzelwesen; dagegen als der die Potenzen seiende ist er das allgemeine Wesen, welches in den Principien „Willen und Vorstellung“ alles, auch das aus diesen gewordene Sein (als Weltseele) ist. Weil in den zwei Principien nichts Individuelles ist, weil sie eben nur Allgemeinheiten sind, darum konnten Hegel und Schopenhauer, die sich mit je einem derselben begnügten, nicht zu einem Gott als Einzelwesen gelangen.

Die Principien in Spannung.

Wir gehen nunmehr zu der Betrachtung der Principien in Spannung (Potenzen) über, wie sich dieselben verhalten, nachdem durch Erhebung des Seinkönnenden zum Sein, des Willens zum Wollen, die bisherige Ruhe unterbrochen ist. Ich werde mich hier kürzer fassen, einerseits weil die Hauptpunkte schon oben berichtet sind, und andrerseits, weil ich bei tieferem Eingehen der Kritik einen übermässigen Platz einräumen müsste, da die aus theosophischer Richtung entspringenden unphilosophischen Behauptungen immer mehr und mehr in den Vordergrund treten.

Ich habe oben dargethan, dass der Wille absolut frei ist, sich zum Wollen zu erheben oder nicht. Die absolute Freiheit ist aber gleich dem absoluten Zufall. Somit werden wir jenes vorzeitliche Verhängniss auch den Urzufall nennen können. „Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern ausser der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes .... man kann von ihm nur sagen, dass es ist, nicht dass es Ist, nicht dass es nothwendig ist; in diesem Sinne ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein grosser Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem durch sich selbst Zufälligen, welches keine Ursache hat ausser sich selbst, und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet“ (II. 1, 464). Allerdings gilt das an dieser Stelle und in II. 2, 153 Gesagte nicht von jenem Princip, — A, sondern von dem vorge-

schichtlichen Urmenschen*) und dessen Urbewusstsein; indessen hat es nicht nur bloss in Bezug auf ersteres einen Sinn**), sondern hat auch Schelling selbst in I. 10, 101 ganz dieselbe Wendung auf den wirklichen ersten Anfang des Processes angewendet. Diese Anerkennung des Zufälligen ist natürlich im Widerspruch mit der schon oben gerügten Ableugnung der vollen Freiheit dieser Erhebung, und bestätigt somit meine obige Kritik dieser Inconsequenz. Nun geht aber Schellings Inconsequenz noch weiter. Sein theologisches Gewissen sträubt sich nämlich letzten Endes doch dagegen, den ganzen Process als eine Quälerei ansehen zu müssen, die Gott vollständig erspart geblieben wäre, wenn das Seinkönnende von seiner Freiheit nicht im positiven Sinne Gebrauch gemacht hätte. Aus diesem Grunde fängt Schelling in der Philosophie der Offenbarung an, nach einem Motiv der Erhebung (vergl. II. 3, 272 Z. 9—7 von unten) zu suchen, welches, wenn es vorhanden wäre, natürlich die Freiheit und den Zufall wieder aufhöbe. Zunächst sucht er die ihm unbequeme Wahrheit zu leugnen, dass das alles seiende Einzelwesen in einer Welt der Qual selbst das Gequälte ist, damit es nämlich in Bezug auf sich wenigstens „gleichgültig“ sein könne „gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen — spannungslosen — Sein zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Sein hervorzutreten“ (II. 3, 269). Diese Annahme beruht auf einem ganz durchsichtigen Sophisma. Freilich: „Er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existirt in der Spannung ebenso wohl, nur auf andere Weise, als in der“ (ruhigen) „Einheit“ (II. 3, 269). Sehr wahr; aber Seligkeit und Qual sind eben auch nur verschiedene Weisen der Existenz, wenn also in der Ruhe die Seligkeit, in der Spannung die Qual wohnt, so hat er ein sehr entschiedenes Motiv, nichts weniger als „absolut gleichgültig gegen die zwei Möglichkeiten zu sein“. Wenn also nun noch ein Motiv

*) Dieser mit Gott noch in unmittelbarem Rapport stehende Urmensch entspricht dem Adam im Paradiese bei Jakob Böhme. Von seinem unmittelbaren Gottwissen sollen sich alle späteren mythologisch-religiösen Anschauungen der gefallenen Menschheit vor der christlichen Offenbarung als zerstückelte und verdunkelte Reminiscenzen ableiten. Dergleichen kann man heute glücklicherweise ohne Randbemerkungen berichten.

**) Denn „das Wollen, das für uns der Anfang einer ausser der Idee gesetzten Welt ist“, kann eben gar kein anderes sein, als das Urwollen, das „über sich selbst hinausgehende Seinkönnen“ (vergl. II. 3, 69, Zeile 11—15).

für das Eintreten in die Spannung gefunden werden sollte, so müsste es so stark sein, dass es das Gegenmotiv, die Aussicht der Qual, überwiegt. Die Annahme; dass Gott nur um sein unmittelbares Sein (seinen *actus purissimus*) als ein durch Process vermitteltes zu setzen, aus sich herausgehe, weist Schelling selbst zurück, da ein solches Unternehmen resultatlos sein würde, d. h. weil das Ende des Processes als vermitteltes nicht im Geringsten anders sein würde als der unmittelbare Zustand vor dem Anfang; — „ob mittelbar oder unmittelbar, ist für ihn gleichviel" (II. 3, 271). Wenn die Sache dieselbe ist, was kommt da auf die Antecedenzien an. Was er ebenda S. 273—4 von der Anfang und Ende nicht finden könnenden und deshalb rotatorischen Bewegung sagt, aus der er durch die Spannung heraustritt, ist einfach falsch, da in dem spannungslosen Gott weder eine rotatorische, noch sonst eine Bewegung, sondern eben Ruhe ist. So bleibt nur noch Eins übrig: „das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Process, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht sein könnte". (Sehr richtig!) „Ein solches ... könnte ... nur die Creatur sein. Das wahre Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung", als Inbegriff des Geschaffenen genommen (II. 3, 277—8). Gewiss, wenn es ein Motiv giebt, kann es nur in dem zu Schaffenden liegen. Liegt also in der Creatur kein Motiv, so giebt es keines. Welches Motiv kann nun aber in der Creatur liegen? Hören wir weiter! „Nur auf diese und keine andere Weise ... konnte er ein Bewusstsein seiner selbst ausser sich" (?) „setzen, und wenn selbst der edlere menschliche Geist sich nicht begnügt, für sich selbst zu sein, was er ist, sondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein solches Bedürfniss — das einzige in der sonst nichts bedürfenden Gottheit — ein Anderes von sich zu setzen und es in das Erkennende von sich zu verwandeln, wie vielmehr darf dieses in den höchsten Geist vorausgesetzt werden" (II. 3, 304). Wenn der Mensch ein solches Bedürfniss hat, so ist es entweder zur Ergänzung seiner Schwäche (was auf Gott nicht passt), oder um schon vorhandenen Anderen zu nützen (was auch auf Gott nicht passt, weil es sich eben erst um die Erschaffung Anderer handelt, und zwar solcher, die doch bloss zum Elend bestimmt sind), oder endlich, und das ist das Gewöhnliche, es ist gemeine Eitelkeit. Bei Gott würde es ein *non plus ultra* der

Eitelkeit sein, elende Wesen zu schaffen, nur um ein (nicht aus Ueberzeugung, sondern aus heuchlerischer Angst vor seinem Zorn) applaudirendes und „seinen Namen preisendes" Publikum für seine Herrlichkeit zu haben. So etwas bekommt nur die jüdische Religion fertig.

Man sieht demnach, es giebt kein Motiv. Gäbe es eins, so würde die ganze Principienlehre wieder zweifelhaft, da wesentlich das Elend und die Unvernunft des Daseins eine absolut blinde, von keinem Lichtblick der Vernunft, Idee, oder Vorstellung erleuchtete, also aus einer absoluten Freiheit, einem reinen Urzufall hervorgehende Entscheidung, und damit den Willen als ein unvernünftig blindes Princip des Zufalls forderte.

„Es ist einleuchtend, dass jener Wille, wenn er sich einmal erhoben, einmal entzündet hat, nicht mehr sich selbst" (als Potenz) „gleich ist. Er ist nicht mehr, was sein und nicht sein kann, sondern was sein und nicht sein konnte. Ein grösserer Umsturz lässt sich nicht denken, Alles, von dem wir sagen, dass es sein und nicht sein konnte, ist nur ein zufällig Seiendes, aber eben dem zufällig Seienden wird sein Sein zur Nothwendigkeit, d. h. es ist das nicht mehr nicht sein Könnende, und in diesem Sinn also das nothwendig Seiende. Wie der Mensch ein anderer ist vor der That, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo diese für ihn selbst zur Nothwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet, und nun ihn sich unterwirft, so ist das unmittelbar Seinkönnende im Sein nicht mehr ... das vom Sein freie, Seinlose Wesen, sondern es ist das mit dem Sein gleichsam Geschlagene und Behaftete, das ausser sich, nämlich ausser seinem Können Gesetzte" (ἐξιστάμενον) „das sich selbst gleichsam verloren hat, und nicht mehr" (von selber) „in sich selbst zurückkann ... es heisst hier: *facilis descensus Averni, sed revocare gradum* — das eben wäre ihm unmöglich" (II. 3, 208—9). Freilich wenn ihm selbst und von selber die Rückkehr unmöglich ist, so kann sie ihm vermittelt werden, so dass es nach Schluss des Weltprocesses, wenn es wieder das Seinkönnende, wieder reines seinloses Wesen geworden ist, auch von Neuem die Entscheidung frei hat.*)

*) Dieses nothwendig und blindlings Seiende, ausser sich (als —A) gerathene, nennt Schelling B. Die Umwendung des A in B, die zugleich Umwendung des Einen zum All *(uni versio in universum)* ist, kann in der negativen Philosophie nur hypothetischer Weise besprochen werden. „Wir sagen nicht, das —A er-

Schon oben haben wir gesehen, dass der aus sich als Potenz herausgesetzte Wille zunächst nur ein leeres Wollen oder wollen-Wollen ist, das erst wirkliches Wollen wird (zum wirklichen Sein gelangt), wenn es die Idee als Object (Gegenstand) erfasst hat, welchen es wollen könne. Die Idee hat aber keinen Grund, sich nicht ergreifen zu lassen, denn sie hat für sich kein Interesse am Sein oder nicht Sein; sie hat auch keine Macht, dem sie ergreifenden Willen Widerstand zu leisten, denn das einzige Widerstandsfähige ist der Wille, der ihr fehlt; sie ist kraftlos. Schelling nennt ihre Verfassung „die überfliessende Güte eines sich gleichsam nicht versagen könnenden Wesens". Ihr Sich-Hingeben an den Willen ist also in der That reine Passivität, ein widerstandslos mit sich geschehen Lassen. Dass der Wille als leeres Wollen grade sie erfasst, ist nicht so sehr zu verwundern, da weiter nichts ist, was er erfassen könnte. Dass er aber im Stande ist, sie zu erfassen, wird aus der substantiellen Identität beider begreiflich (vergl. II. 2, 87 Z. 13—17), wonach sie nicht ausser einander Seiende sind, sondern dasselbe, welches das Eine ist, auch das andre ist.

Nun begnügt sich aber die Idee nicht damit, sich hinzugeben, sondern sie weiss den Willen von der Unseligkeit seines Wollens durch die Art und Weise, wie sie den Process leitet, zu erlösen, sie giebt dem Blinden, der ja doch nicht weiss, was er hat, einen solchen Inhalt, dass er zum glücklichen Ziele führt. Hierzu muss sie zunächst aus ihrer Geschlossenheit heraustreten, sich in den logischen Process begeben, d. h. in die Vielheit ihrer Momente sich dadurch zerlegen, dass sie den Willen immer mit dem erfüllt, was in jedem Moment des Processes erspriesslich ist. Somit ist in der That, wie schon Plato weiss, das ἄπειρον die Voraussetzung der Vielheit der Ideen (II. 1, 392). Indem das B nunmehr diese Vielheit von Ideen ergreift, zersplittert es sich ebenfalls, hört auf ein Seiendes zu sein und schliesst sich „in eine Reihe von Seienden — ein System von unendlichen Existenzen" — auf (I. 10, 312). Nun ist aber die Frage, wie kommt die Idee dazu, den Process so zu leiten, dass er zur Ueberwindung des B

hebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt ausser der Idee entstehe, sondern: wenn eine Welt ausser der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise . . . . . . gedacht werden" (I. 10, 306—7, vergl. II. 387—8). Erst in der positiven Philosophie wird die Erhebung als wirklich geschehen behauptet.

führt. Schelling beantwortet dies so: Indem das — A sich in B umwendet, wird + A, das bisher *actus purus* war, zur Potenz erhoben (vergl. II. 2, 85 u. 87; II. 3, 265—6, 278—9; II. 1, 389; ich muss mich ausser Stande bekennen, zu begreifen, warum dies geschehen muss, und wie es möglich ist, die Natur eines Princips so umzukehren); „aber eben diese Erhöhung in Selbstheit wird dem seiner Natur nach Selbstlosen unleidlich" (II. 1, 289), und treibt es zu dem Bestreben, sich wieder in seine Natur zurückzuführen (II. 2, 86), d. h. sich „zum rein Seienden wieder herzustellen; .... es kann nunmehr seiner Natur nach gar nichts anderes sein, als der Wille, seinen Gegensatz zu überwinden" (II. 3, 266). — Hier erscheint also + A als ein egoistischer Wille, der aus Selbstsucht das B zu überwinden strebt. Dies widerspricht aber der Natur dieses Princips. Plato weiss es besser, dass es nicht durch Kraft überwindet, sondern durch Ueberredung leitet, also durch Klugheit und List das Blinde regiert; und nimmermehr kann bei einem interesselosen Wesen das Motiv ein selbstsüchtiges sein. Meiner Meinung nach kann das Motiv nur ein logisches sein, wie die ganze Bewegung der Idee keinen Willen, sondern nur das Logische selbst zur Triebfeder hat (vergl. II. 1, 375). Das logische Motiv liegt aber wahrlich nahe genug, denn was kann antilogischer sein, als, wie das blinde, leere Wollen thut, zu seiner Qual zu wüthen und die Zähne in sein eigen Fleisch zu schlagen. Die Anschauung einer solchen Unvernunft, oder vielmehr Vernunftwidrigkeit, muss die Vernunft zur logischen Reaction bringen, zumal wenn man immer die substantielle Identität beider im Auge behält. Allerdings ist ein „Quietiv" in Schopenhauers Sinne ein Unding, denn „selbst Gott .... kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen" (II. 3, 206), aber dazu gehört nicht, dass das Princip als Princip aufgehoben werde, indem ein anderer Wille ausser ihm gesetzt wird, sondern nur dass das Wollen in sich gespalten und die Theile so gegen einander gerichtet werden, dass sie sich gegenseitig vernichten (ein Ereigniss, das uns beim Kampfe der Begehrungen auf individuellem Gebiet fortwährend begegnet und welches eben nur auf dem Standpunkte des Bewusstseins möglich ist, weil in ihm allein die Vorstellung eine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Willen erringt, welche ihr erlaubt, denselben nach ihren Zwecken zu motiviren, während sie im unbewussten Zustande nur nach Maassgabe, als sie gewollt ist, am Sein theil-

nehmen kann — vergl. I. 10, 309 Z. 10—9 v. unten). Wie die völlige Selbstvernichtung des Wollens möglich sei, zu betrachten, würde hier zu weit führen; ich will nur hinzufügen, dass im Bewusstsein die Idee allerdings eine Potenz (positive Macht) erhalten zu haben scheint, dennoch ist dies nur scheinbar, denn alle Macht, die sie aufwendet, ist Wille, den sie sich durch die List der Motivation dienstbar gemacht hat. Ich habe dies nur deshalb so weit ausgeführt, um an einem Beispiel zu zeigen, wie viel natürlicher und einfacher sich die Verhältnisse gestalten, wenn man von Schellings wahren Principien aus consequent weiter denkt.

Schelling nimmt nun ferner an, dass das B von dem + A mit einem Schlage, in einem Nu überwunden werden würde, wenn letzteres freies Spiel hätte. Diese Annahme ist durch nichts begründet, selbst dann nicht, wenn man dem + A einen besonderen Willen zugestände. Da es aber entschieden willenlos ist, nur durch List und Ueberredung wirken kann und zum Behuf der Ueberwindung des Wollens den Standpunkt eines ziemlich hoch entwickelten Bewusstseins erringen muss, so ist schon daraus im Gegentheil zu entnehmen, dass es eines Processes und zwar eines langwierigen Processes bedarf, dessen letztes Resultat erst jene Ueberwindung ist. Schelling folgert aus seiner verkehrten Annahme weiter, dass es eines Dritten bedürfe, um die Ueberwindung im Nu zu verhindern und zur stufenweisen, successiven zu machen. Diese Folgerung ist ebenso falsch wie die Voraussetzung; denn wäre es möglich, dass B mit einem Schlage überwunden würde, so wäre das Ziel ja erreicht, um dessenwillen einzig und allein der Process angestrengt werden sollte, so dass es eine nutzlose und vernunftwidrige Verlängerung der Qual wäre, wenn nun trotzdem durch ihn dasjenige langsam erreicht werden sollte, was ohne ihn schnell erreicht werden kann. Schelling behauptet ferner, dass dieses moderirende Element, welches die Ueberwindung zur successiven macht, nichts anders als A^3 sei, welches nunmehr das zweckmässig und mit Absicht Wirkende sei und nach dessen Willen jedes Werdende auf einer gewissen Stufe erhalten wird. Dies ist wiederum unmöglich. A^3 ist, wie wir wissen, die substantielle Identität oder die identische Substanz in A^1 und A^2; es hat also allerdings einen Willen,*) aber dieser

*) Der Grund, weshalb Schelling dem A^3 einen besonderen und eigenen Willen andichtet, ist derselbe, wie vorher bei A^2, um es nämlich in der christlichen Dreieinigkeit zur Person machen zu können. In Böhme hat er auch zu dieser principlosen Multiplication der Willen sein Vorbild gefunden.

ist eben A^1; es hat auch Vorstellung, mit der es Absichten hegen und Zwecke setzen kann, aber diese ist eben A^2. Indem A^2 seine List anwendet, um den blinden Willen mit einem solchen Inhalt zu erfüllen, der ihn schliesslich in sich selbst spaltet und vernichtet, beweist es ja schon zweckmässige Absicht; wie kann man da sagen, dass diese erst im Dritten sich einstelle? (Vergl. über den Antheil von A^3 am Ueberwindungsprocess, II. 1, 396—7; II. 2, 116—7; II. 3, 286—9). Da A^3 das Ziel, Muster, *exemplar*, des ganzen Processes sein soll (was nur wahr ist, wenn man es als ruhende, nicht als thätige Substanz fasst, — und doch ist es beides —) so soll es ebenfalls zur Potenz werden, nämlich zur Potenz seiner eigenen Wiederherstellung, und dies ist der Grund, dass Schelling von drei Potenzen sprechen kann, welchen Ausdruck er häufiger als Principien (ἀρχαὶ) setzt, obwohl das letztere bezeichnender ist und sie keinen Falls vor dem Processe als Potenzen sind (vgl. II. 2, 113—14). Der übel gewählte Ausdruck, der noch dazu auf der falschen Annahme ruht, dass A^2 und A^3 jemals Potenzen werden könnten, hat der Sache selbst viel geschadet.

Ich schliesse hiermit die Betrachtung der positiven Philosophie, da mit dem bisher angedeuteten Inhalt nach meiner Ansicht der philosophische Gehalt derselben im Wesentlichen erschöpft ist, und ein weiteres Verfolgen der Schelling'schen Auseinandersetzungen mich nur zu einer immer unerquicklicher werdenden Polemik nöthigen würde. Ich habe kein System in Aussicht gestellt, sondern nur einen Standpunkt, und zwar einen Standpunkt, welcher den Hegels und Schopenhauers, der polarisch entgegengesetzten Spitzen der bisherigen Entwickelung, vereinigt; — dies Versprechen glaube ich erfüllt zu haben.

Philosophische Aufgaben der Gegenwart.

Wenn es wahr ist, dass Vernunft in der historischen Entwickelung der Philosophie herrscht, so wird die Philosophie der Gegenwart nicht umhin können, diesen Standpunkt zu dem ihrigen zu machen und ihm die systematische Ausführung zu geben, die ihm noch fehlt, — eine Forderung, vor deren Erfüllung schwerlich über den Standpunkt hinausgegangen werden dürfte. Es handelt sich also darum, die beiden gleichberechtigten Principien Wille und Idee (oder Vorstellung), welche als Attribute von einer in ihnen identischen individuellen Substanz getragen werden, in

allem empirisch gegebenen Sein als die Elemente desselben, und zwar als die einzigen Elemente desselben, nachzuweisen. Dieser Nachweis muss vom empirisch Gegebenen und zu Erklärenden, als dem Bekannten ausgehen und inductiv allmählich zu Unbekannterem aufsteigen, er muss also Empirismus sein, als welcher allein reale Wissenschaft liefert, zwar rationaler Empirismus, aber darum nicht reiner Rationalismus. So wird diese Philosophie sich mit den unsere Zeit beherrschenden Naturwissenschaften und Geschichte auf gleichen Boden stellen, wird real gleich den ersteren und historisch gleich der letzteren sein, statt wie bisher bloss logisch zu sein.

Zweierlei ist es, was in einem solchen Geistespantheismus dem natürlichen Bewusstsein Schwierigkeiten macht, einerseits die Auflehnung der gefühlten Individualität gegen jede All-Einheits-Lehre, und zweitens die Unverständlichkeit, wie das materielle Dasein aus geistigen Principien bestehen könne.

In ersterer Beziehung ist eine Untersuchung des Wesens der Individualität nothwendig, welche vermittelst einer Scheidung des Bewusstseins vom Unbewussten zeigen muss, dass nur der Organismus und die aus diesem folgende Einheit des Bewusstseins diese Individualität begründen, so dass dieselbe gleich ihren sie erzeugenden Factoren nur zur vorübergehenden Erscheinung gehört, während die unvergängliche Substanz des Individuums, sein unbewusster Hintergrund, von der Individualität nicht betroffen wird, als insofern der all-eine unbewusste Geist selbst absolutes Einzelwesen, Individuum, (d. h. ein wesentlich Untheilbares) ist.

Dieselbe Sonderung des Bewusstseins vom Unbewussten wird auch die Haupt-Schwierigkeit bei dem zweiten Puncte verschwinden lassen. Freilich wird das Unbewusste selbst nach Existenz, Wesen und Bedeutung auf unorganischem, organischem und bewusst-geistigem Gebiet erst eines gründlichen und umfassenden Nachweises bedürfen, um nur erst mit diesem bis jetzt fast unbekannten Gedanken vertraut zu machen; dann aber werden die unbewusstgeistigen Principien eine Menge bisher umgangener oder streitiger Probleme lösen. Es wird durch diese Unterscheidung der Materialismus auf bewusst-geistigem Gebiete in sein volles Recht eingesetzt, während die weder leben noch sterben könnende Lebenskraft mit ihren verschiedenartigen Aeusserungen sich als unbewusst-psychischer Einfluss auf die organischen

Functionen enthüllt, und die Materie selbst sich in eine Anzahl von Willensäusserungen (Kräfte) des Einen unräumlichen Willens auflöst, deren jede sich auf einen bestimmten räumlichen Punct bezieht (dynamischer Atomismus). Es wird ferner das zur vorübergehenden Erscheinung herabgesetzte Bewusstsein eine Erklärung seines Entstehens aus den unbewussten Factoren und eine gründliche Untersuchung über seine Bedeutung im Weltprocess und die Möglichkeit der Willensumwendung als Endziel desselben erheischen. Endlich wird es, um Anfang und Ende, Ursache und Ziel des Weltprocesses und die Bedeutung des Bewusstseins in demselben zu verstehen, eine Hauptaufgabe sein, sich über den Werth oder Unwerth dieses Processes als solchen und des Verhältnisses von Lust und Schmerz in demselben schlüssig zu machen, und den Optimismus (insofern er nur die Bestmöglichkeit dieser Welt von allen möglichen Welten behauptet) mit dem wissenschaftlich zu beweisenden Pessimismus (der keine Welt dieser Welt vorzieht) zu vereinigen. Beim Beweise des Pessimismus wird besonders die Bedeutung der Illusion berücksichtigt werden müssen, welche für das Gefühl der Wahrheit gleich steht, und welche Schopenhauer (zu seinem Gunsten) gänzlich vernachlässigt. *)

Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie.

Von

K. G. Bayrhoffer.

Vorläufige Orientirung.

Der Verfasser wünscht durch die folgenden kurzen Vorbemerkungen dem wissenschaftlichen Publicum einen Maassstab zur Beurtheilung seiner Abhandlung zu übergeben.

Seit 16 Jahren seine Thätigkeit als Professor der Philosophie in Deutschland mit der eines Amerikanischen Farmers vertauschend, war er von der wissenschaftlichen Entwicklung in Deutschland fast gänzlich abgeschnitten, und konnte auch übrigens erst in den letzten

*) Insofern ich versucht habe, der Lösung aller dieser Aufgaben näher zu treten, sei es mir vergönnt, den geneigten Leser hiermit auf meine „Philosophie des Unbewussten“ (Berlin, C. Duncker's Verlag 1869) hinzuweisen.

Jahren zu seiner ursprünglichen wissenschaftlichen Neigung mehr zurückkehren.

Schon in Deutschland war sein Glaube an die Philosophie Hegel's stark erschüttert, und er hatte erkannt, dass in der Philosophie Herbart's ein wesentliches Gegengewicht gegen die des erstern gegeben sei. Alle sonstigen philosophischen Bestrebungen hielt er für untergeordnet, mit wie viel Scharfsinn sie auch durchgeführt sein mochten. Inzwischen war der Process der Zurückführung aller Religion in ihre Quelle, das menschliche Vorstellen, durch geschichtliche Forschung und philosophisches Denken immer weiter vorwärts gegangen. Auf der andern Seite entwickelte sich die Naturforschung durch Experiment und gedankenvolle Zusammenfassung in grossartiger Weise. Durch die religiöse Kritik wurde der Geist vom Bewusstsein aus frei von den Fesseln alter Vorstellungen. Durch die Naturforschung erhob er sich immer mehr zu der Idee einer einheitlichen Weltanschauung, indem sich unter den Händen so zu sagen des Forschers die Atome in Centra des Wirkens, die Imponderabilien in Metamorphosen der Atomen-, Molecular- und Massen-Bewegung, der gestirnte Himmel in ein System allgemeiner Bewegung, das Gewordene in einen Kreislauf ewigen Werdens verwandelt. Durch unsterbliche Forscher, wie in der neuesten Zeit einen Humboldt, Bessel, Liebig, Schleiden, Virchow, Bunsen, Kirchhoff, Mayer, Grove, Faraday, Lyell, Darwin, Berthollet, Draper, Ennis u. s. w., wurden die Grundlagen neuer Naturerfassung gelegt. Und so that plötzlich der in der Anschauung der Objectivität fixirte Geist aus dem idealistischen Gewebe Hegelscher Philosophie heraus den Sprung in den allgemeinen Materialismus, da wir ja nun frei waren von dem religiösen Glauben, und da wir ja der Natur, in welcher immer feinere Fäden und umfassendere Zusammenhänge entdeckt wurden, nun Alles zutrauen konnten, was der Geist früher in seiner eignen mystischen Tiefe gesucht hatte. So wurde der Materialismus in Deutschland, Frankreich und England, in roherer oder feinerer Gestalt, offener oder verhüllter, zu dem Polarstern, nach welchem die Nadel der Gegenwart zeigt.

Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber, dass dieser materialistische Standpunct, obwohl ein Gegensatz gegen Hegel's Idee, dennoch mit ihr auf demselben allgemeinen Boden steht. Denn bei Hegel blieb die absolute Idee, am Ende der Logik, nur als ein Schatten des schöpferischen Gottes zurück, und die Natur

war das Setzen der Idee als unmittelbarer Realität, obwohl sie darin sich selbst entäusserte, und dann in dem (menschlichen) Geiste aus der Natur und durch die Natur zu sich zurückkehrte. Die Natur ist also die Erscheinung Gottes, und der Geist durch diese Erscheinung vermittelt. Die Natur ist der an sich seiende, der Geist der für sich seiende Gott. Die logische Idee ist so in Wahrheit keine besondere Realität, sondern nichts Anderes als die identische innere Vernunft, das allgemeine Wesen der Natur wie des Geistes — eine Abstraction des Bewusstseins. Als solche wurde sie erkannt von der sog. linken Seite der Hegelschen Schule, und damit trat die Natur als die wahre Realität des Absoluten hervor, und der menschliche Geist, überhaupt das empfindende und bewusste Leben, als die Spitze der Natur. Während diesem gegenüber die sog. rechte Seite die logische Idee wieder zu Gott hypostasirte. War nun aber, nach der ersteren Richtung, die Natur als das reale Wesen gesetzt, so musste hiermit Materie, Kraft, Bewegung, Raum und Zeit, als das Absolute selbst begriffen werden, d. h. aber, es musste aus den Erscheinungen der Natur das einige Wesen derselben analysirt werden, und der Standpunct, nach welchem man dieses Wesen in der „Selbstentäusserung der Idee“ mit Einem Schlag begriffen zu haben glaubte, war für immer vernichtet. Soll nun aber der materialistische Standpunct nicht eine blosse gedankenlose Erfahrung oder doch rein empirische auf dem halben Wege des Gedankens stehen bleibende Wissenschaft sein, mit allen Widersprüchen solcher Standpunkte behaftet, so musste die Natur zur absoluten Analyse gebracht werden, und hier ist es, wo die metaphysische Forschung Herbart's eingreift, und die Atomistik in Monadenlehre umwandelt. So trat dem Einen absoluten abstracten Ich, welches sich durch Selbstentäusserung materialisirt, eine ursprüngliche Vielheit der Realen (Eins) gegenüber, welche durch ihre Wechselwirkung die Erscheinungen der Natur und des Ich erzeugen, und der nur noch teleologische Gott tritt in die dunkle Ferne zurück.

Die letzte Analyse der Philosophie ist hiermit vollzogen. Das Erkennen ist die Beziehung, resp. Durchdringung des Bewusstseins und des Objects, des Ich und der Natur. Das menschliche Erkennen hat seine Realität nur in und mit dem Leben des Gehirns und Organismus, was Niemand mehr bezweifelt. Aber der menschliche Organismus und das Gehirn ist ebenso gewiss eine

Schöpfung des Naturgeistes, die Schöpfung einer Einheit, welche in der Gliederung sich selbst entwickelt und auszeugt. Von einander gerissen muss sich hieraus der Realismus und Idealismus, der Materialismus und Spiritualismus entwickeln. Jede Seite als das Ganze, als Princip gesetzt, bringt die entgegengesetzte Weltanschauung hervor, aber jede wird durch die andere vernichtet, kann nicht vor der Thatsache der Erfahrung, nicht vor dem durchdringenden Denken bestehen. Wird daher der Versuch gemacht, von zwei so genialen empirischen Denkern, wie Liebig und Virchow, die Selbstständigkeit und die Unselbstständigkeit der schaffenden Seele zu erweisen, so kann jeder nur die halbe Wahrheit sagen, und Niemand kann weder von dem Einen noch dem Anderen überzeugt werden. Denn niemals wird Jemand begreifen, wie die „Seelen- oder Lebenskraft", nach dem Bilde eines Baumeisters, den Organismus schaffen soll aus materiellen an sich leblosen Stoffen, noch was diese Lebenskraft ist und wo sie herstammt; noch wird Jemand je begreifen, wie aus den „feinsten physikalischen und chemischen Bewirkungen" der Atome oder Molecüle oder Stoffe die zweckmässige Gliederung des Organismus, die differenzirte und doch in Eins zusammenwirkende Totalität hervorgehen kann. Liebig's Lebenskraft = X (geheimer Gott?) muss die Materie durchdringen, sich materialisiren; Virchow's Naturelemente müssen die geistige Einheit in sich aufnehmen, sich spiritualisiren.

Wir geben also zu, dass der Idealismus dann recht hat, wenn er sich materialisirt, und der Materialismus, wenn er sich idealisirt. Wir fordern die umfassende Anschauung des Kosmos, so dass ihm alles Materielle und Geistige immanent sei. Denn nur er allein, der Kosmos, ist Gegenstand aller Erfahrung, und der Geist im Thier und Menschen nur seine Blüthe. Denn wo anders soll er seine Quelle haben, als in ihm? Wo anders soll die Phantasie und der Gedanke des Menschen sich offenbaren als in und mit dem Gehirn, diesem Mikrokosmus? Alles führen wir zurück in die Wirklichkeit, in die Natur und das menschliche Bewusstsein dieser als die höchste Blüthe von jener. Dann muss das geistige Princip das Innerste der Natur selbst, dann muss die Natur die Realität, die Aeusserlichkeit des Geistes sein, beide untrennbar wie Stoff und Kraft, nur Seiten des Einen. Die Natur ist die schlummernde Seele, der Geist die erwachte, reflectirte Natur. Das Princip der Wahrnehmung (Empfindung) und

des Willens liegt in allem Urkeimen der Natur; die Anziehungskraft aller Monaden, die magnetisch-elektrische Erregung, die chemischen Processe u. s. w. können nicht gedacht werden ohne die Selbstreflexion derselben, ihre dynamische Einheit mit sich in der Störung, d. h. ohne ein wenn auch noch so dunkles Princip des Empfindens. Aber wir müssen zugleich die Monaden, die absoluten Reflexionspuncte des Wirkens, nicht fassen als *isolirt*, als zufälliges Zusammen und dergleichen, sondern als die unendlichen Knotenpuncte des allgemeinen Lebens, in welchen dasselbe als untrennbare Kette wirkt. So wie nun in der Bildung des Himmelskörpers die sphärische allgemeine Anziehung wirkt und Kugelformen erzeugt; wie in dem Krystalle Richtungen der Polarisation Punct an Punct zu geordneten Formen aneinander reihen und von Einem oder mehreren Puncten aus sich feste Systeme bilden: so geht das Sein von dem lebendigen Urpunct der Zelle in organische Assimilation und Gliederung über, in nicht mehr wunderbarer und ebenso nothwendiger Weise, wie der Himmelskörper oder Krystall sich bildet. *Dieser Kreislauf der Kraft in den organisch-chemischen Verbindungen* **ist die Lebenskraft**, wie die Krystallisationskraft die polarisirte Cohäsion ist. Als dieser Kreis der Kraft in dem organischen Stoff ist derselbe eine eigenthümliche *bestimmte Selbsterhaltung gegen* den anorganischen Chemismus, gegen die einseitigeren Richtungen der Affinität, ganz ebenso wie sich eine anorganische chemische Verbindung *gegen* eine andere unter bestimmten Bedingungen behauptet. Dieser organische Kreis des Wirkens in der lebendigen Totalität als Zelle gesetzt, ist zugleich mehr oder weniger eine *dynamische Infection* gegen Anderes, Unorganisches und Organisches, und eignet dasselbe, unter den gehörigen Bedingungen, sich selbst an, löst seine Form auf und bringt dasselbe in den Kreis der organischen Form, sowie unter andern Bedingungen das Organische dem Unorganischen erliegt. So gibt ein Punct des Magnetismus oder des Lichts u. s. w. dem Berührenden selbst die magnetische, die Lichtform u. s. w. Und dieses organische Leben *bestimmt sich in sich selbst überall gegen die Aussenwelt*; von ihren Momenten *berührt* und *durchdrungen*, *insoweit* es sich gegen dieselben zu erhalten vermag, *wird* dasselbe Haut-, Licht-, Gehörorgan u. s. f. Und mehr noch! *In jedem concreten Puncte* des Organischen ist die *Individualität* des *Ganzen* durchdrungen zu einer treibenden, bildenden

(plastischen) Idee, einer individualisirten Lebenskraft, daher das Fortbilden durch die Zeugung und stete Reproduction des Individuums selbst. Auch hierin ist der bildende Kreis der Kraft identisch mit dem Stoffe, in einer solchen Feinheit der Gestaltung, dass kein Mikroskop dahin reichen kann. Zu sagen, wie Agassiz u. A., die Anfänge aller Thiere seien nach mikroskopischer Betrachtung identisch, derselbe homogene Bildungsstoff, ist gerade so als wenn Einer glauben wollte, er werde durch ein Mikroskop die Verschiedenheit der Lichtwellen oder der chemischen Atome entdecken! Welch eine unwissenschaftliche Idee ist es, in dem Keim einer Schnecke eine besondere von dem Stoffe der Schnecke getrennte Schneckenseele u. s. w. zu hypostasiren, resp. von dem lieben Gott hineinschicken zu lassen. Wenn erst einmal die Idee Darwin's sich genügender entwickelt hat, wenn das organische Leben (wie das der Gestirne nach der schönen Darstellung von Ennis), als allmähliges Werden und Metamorphose, sowie der ursprüngliche Uebergang des Anorganischen in das Organische erkannt ist, wird es auch hierin heller werden. Die Metamorphose der Kräfte ist bereits in schönstem Gange, die der Stoffe kommt auch bereits an die Reihe (wie im Ozon u. s. w.), und so kann zuletzt Nichts übrig bleiben als die Anschauung des Unendlichen als der ewigen Metamorphose der polarisirten Monadenkette.

Diese Idee ist es, zu welcher die empirische Wissenschaft hinstrebt. Diese Idee ist es, welche aus einer Durchdringung der Hegelschen Idee und der Herbartschen Monade metaphysisch hervorgeht. Will man nun behaupten, das sei schon die Grundidee Schelling's (des wahren ursprünglichen, nicht des späteren mystisch metamorphosirten), nämlich dessen Identität des Idealen und Realen, so erwiedern wir, dieselbe Idee sei auch in der Durchdringung von Spinoza und Leibnitz, ja schon in der Vermittlung der Eleaten und Atomisten u. s. w. in gewissem Sinne enthalten. Aber sie ist jetzt gesetzt in einem höheren Lichte und einer concreteren Tiefe des Bewusstseins, ähnlich wie z. B. die Atomistik sich jetzt, nach dem schönen Ausdrucke vnn Youmans (in dessen Chemistry), in „*points as vehicles of spiritual energies*“ verwandelt hat. In sinnlich-concrete und abstract-mathematische Anschauungen zuerst gekleidet, dann zu allgemeinen Gedankenformen fortschreitend, die in der synthetischen Einheit liegenden Gegensätze fortwährend entwickelnd, die Gegensätze des Einen

und Vielen, der Vernunft und Materie, des Geistes und der Natur, des Bewusstseins und des Dings an sich, des Ich und des Nichtich, des Idealen und Realen, hat die Philosophie nun ihren gegenwärtigen Standpunkt erreicht, welchen ich den der „absoluten synthetischen Einheit des Seins und Wirkens“, oder in einem allgemeinen Sinne dieses Wortes, des „absoluten Lebens“ nenne. Wohl hat Virchow Recht, dass das Leben im eigentlichen und engeren Sinne an die organische Form gebunden ist, aber das Unorganische ist der vorausgesetzte Grund des Lebens, der Organismus ist eine Synthese der Elemente und geht durch Analyse in dieselben zurück. In ihnen daher muss der Keim des Lebens liegen und des Bewusstseins, und sie liegen darin auch nach wahren metaphysischen Principien, weil in der That kein abstracteres oder concreteres Centrum des Seins, keine Monade und keine Monadenkette gedacht werden kann ohne Beziehung auf sich selbst, Identität mit sich in der Erregung von Aussen oder Innen, d. h. ohne Empfindung, ohne Selbstinnerlichkeit. Wird daher überhaupt wahre Positivität, synthetische Einheit gesetzt, so ist der Geist mit der Natur gesetzt, und es muss daher Leben sich stufenweise entwickeln, es muss die Selbsterfassung des Seins, die Empfindung, das Bewusstsein in dunklern und helleren Formen wirklich werden, der in der unmittelbareren Natur schlummernde Gedanke erwachen. Die Natur ist (nach Leibnitz) schlechterdings nichts Anderes, als der Schlaf des Geistes, der Geist die erwachte Natur. Was der Gedanke verspricht, wird die Naturforschung entdecken; was letztere entdeckt, wird der Gedanke begreifen. So wie der Geometer aus der Idee des Dreiecks alle nothwendigen Bestimmungen desselben analysirt, mit gleicher Gewissheit wird der Gedanke aus dem wahren Begriffe des Seins (durch absolute Analyse der Erfahrung) die Nothwendigkeit der Natur und des Geistes entwickeln, und dann ist — Gott begriffen und — Herbert Spencer widerlegt. Wer es lächerlich findet, dem chemischen Atom das Princip der Empfindung und des Triebes zuzuschreiben, der muss es ebenso lächerlich finden, den Menschen aus dem Zustande des Schlafes oder des Chloroforms in den des Bewusstseins und Empfindens übergehen zu sehen. Wer in die Tiefe des Seins geblickt hat, wie ein Spinoza, Leibnitz, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Herbart, der hat „Vorstellung und Wille“ in den Wurzeln der Natur gefunden. Wir müssen

uns gänzlich befreien von dem alten Dualismus des abstracten Denkens, um an dessen Stelle den wahren Dualismus des Unendlichen zu setzen: die ewig polarisirte synthetische Einheit. Und deshalb ist es auch grundlos, wenn so geistreiche Forscher, wie Vogt und Moleschott, der Metaphysik überhaupt den Kampf erklären. Sie werden niemals in dem Sensualismus Ruhe finden, vielmehr von einem Widerspruch in den andern getrieben werden, wenn sie die Natur nicht in der Vernunft erkennen, was Humboldt als das letzte Ziel der Menschheit hinstellte. In der sinnlichen Erfahrung liegt an sich die Nothwendigkeit der Erscheinung, und die Vernunft ist diese zum Gedanken gemachte Nothwendigkeit, und der Gedanke ist Eines mit dem Grunde der Natur. Ueber die „positive Philosophie" Frankreichs, über die „*first Principles* von Spencer", über den „Sensualismus und Materialismus" Deutschlands wird der Gedanke hinausgehen — durch sie bereichert. Das Universum wird noch mit derselben Nothwendigkeit erkannt werden, wie die Sätze des Euklid.

Auch über alle mikroskopischen und teleoskopischen Anschauungen geht die Tiefe der Natur hinaus. Sie nähern sich nur dem Unendlichen. An den Wirkungen aber der Natur, an ihren Offenbarungen geht der Gedanke in ihre Tiefen zurück. Das Eine Wunder, welches zurückzubleiben scheint, das Wunder des absoluten synthetischen Seins, des absoluten Lebens überhaupt, wird aufgehoben durch die Unmöglichkeit der Realität des absoluten Nichts. Die Realität des absoluten Nichts ist der absolute Widerspruch des Gedankens, die Realität des absoluten Seins ist die absolute Position des Gedankens, seine unbedingte Nothwendigkeit.

So wie aber die empirische Wissenschaft noch viel weiter eindringen wird in die Verborgenheit des Seins und so die Anschauung des Wesens immer klarer werden wird, so wird die Philosophie den Begriff der unendlichen synthetischen Einheit vollkommener erfassen, als er hier gegeben ist. Die Erfahrung und die Idee werden sich durch Entwickelung näher kommen, und jede so in der andern ein Gegenbild ihrer selbst finden. Das Absolute aber bleibt das unendliche Leben, das Universum. Es allein ist das schlechthin Unendliche und Ganze, die empirische und speculative Wissenschaft sind Abstractionen der Anschauung und des Begriffes, gehalten von dem Leben, Funken, welche aus

der Tiefe hervorbrechen, endliche und abstracte Abbilder der Unendlichkeit. Es giebt kein absolutes Licht; der dunkle Grund ist immer in ihm.

So gebe ich denn die im Folgenden ausgesprochene Weltidee der Kritik anheim. Sie steht und fällt mit der Anerkennung oder Verwerfung der Geister. Die Wahrheit findet endlich allgemeine Anerkennung, die Unwahrheit allgemeine Verwerfung. Und es giebt keinen andern Maassstab für die Wahrheit als die Zustimmung der Erkennenden.

Auf dem Standpunkte, welchen ich einnehme, giebt es keinen Hass, keine Bitterkeit gegen anders Denkende. Ein Liebig oder Virchow, ein Agassiz oder Darwin, ein Wagner oder Vogt, ein Hoffmann oder Feuerbach stehen gleichmässig da als begabte Genien der Menschheit, und ihre Kämpfe zeigen nur, dass die allgemein anerkannte Wahrheit noch im Werden ist.

Was der Verf. in den folgenden Blättern niedergelegt hat, ist so zu sagen ohne alle thatsächlichen Hülfsmittel geschehen, nur gezogen aus der Quelle des Gedächtnisses und der lebendigen Natur. Die Sehnsucht, in den vollen Kreis der Wissenschaft zurückzukehren und noch am Abend seines Lebens Vollendeteres zu liefern, und die Grundidee weiter zu entwickeln, ist gross. Das Schicksal wird darüber entscheiden.

Green County Wisconsin, 17. Februar 1869.

K. Th. Bayrhoffer.

Die Philosophie und ihr gegenwärtiger Standpunkt.*)

1) Alles Erkennen hat seine Wurzel in der Empfindung und Wahrnehmung des Wirklichen, welche einestheils durch die peripherischen Sinnesorgane auf dies gegenständliche äussere und innere Dasein, anderntheils durch den sog. innern Sinn oder das Centralorgan auf das Subject in seiner geistigen Thätigkeit selbst gerichtet ist. Die Erfahrung der äussern und innern Wirklichkeit ist daher der Ausgangspunkt des Wissens, und zwar aus dem Grunde, weil das Erkennen nicht das Ursprüngliche, sondern seinem Begriffe nach eine Reflexion, eine Spiegelung des Seins in

*) Zur gerechten Beurtheilung dieser Abhandlung bittet der Verfasser, zu erwägen, dass derselbe gegenwärtig nicht im Besitze der philosophischen Schriften von Hegel, Herbart u. A. ist und diese Ideen in Mussestunden zwischen den Arbeiten eines Farmers niederschrieb.

dem lebendigen Individuum ist. Dieses *a posteriori* des Wissens schliesst jedoch das *a priori*, d. h. eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit in demselben, keineswegs aus. Denn die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in dem Sein an sich liegt, wird hiermit auch erfahren und gewusst, und ist ebenso dem Erkennen als dessen Grundlage und Wesen immanent.

Aber ist nicht die Erfahrung, die Wahrnehmung des Wirklichen und Wirksamen, eigentlich doch immer nur eine Selbstwahrnehmung des Menschen? Sind es nicht immer nur Affectionen, Bestimmtheiten meines Sinnenlebens, welche mir als eine gegenständliche Welt erscheinen? Ist die Farbe z. B. nicht eine bestimmte Affection des Sehnervens, der Ton des Hörnervens u. s. w.? Ist also nicht Alles subjectiv, idealistisch? So wahr dieses nach einer Seite hin ist, insofern nämlich alles Erkannte nicht Wesen an sich, sondern wahrgenommenes, Empfindung und Vorstellung gewordenes Wesen ist, so gewiss ist dem Menschen die Realität einer Aussenwelt, eines ihm gegenüberstehenden Positiven oder Wirksamen, und zwar deshalb, weil er in seinem darauf gerichteten Empfinden und Vorstellen das Bewusstsein einer fremden ihn bestimmenden Nothwendigkeit hat, welche er unterscheidet von der innern blos subjectiven und willkürlichen Production und Reproduction von Vorstellungen. Weil der Mensch nur ist als eine begrenzte organisirte Sphäre, welche in steter Wechselwirkung mit andern, nach ihrer Eigenthümlichkeit und Besonderheit auch in eigenthümlicher und besonderer Weise wirksamen, d. h. das menschliche Sinnenleben afficirenden, Sphären des Seins steht, so ist auch sein Wissen das Wissen seiner selbst und der Aussenwelt. — Auch ist durchaus kein Grund vorhanden, den Menschen der ihm gegenüberstehenden Welt im Wesen entgegenzusetzen, da ja diese Welt nicht nur eine zahllose Masse ihm ähnlicher, menschlicher und animalischer Individuen enthält, sondern auch der Mensch selbst mit dem ganzen organischen Leben von den allgemeinen Elementen und Urkräften getragen ist. — Ebensowenig kann das Anschauen und Erkennen dem Ding an sich als seinem Grund und Wesen dualistisch gegenübergestellt werden, da es in jedem Falle eine Erscheinung und Bestimmtheit, eine Production und Entwickelung des Wesens, des Dings an sich ist. — Insofern fällt die Grundlage der Berkeley'schen und Kant'schen so wie jeder idealistischen und dualistischen Theorie zusammen. Es muss vielmehr

der Ideal-Realismus als die einzige wahrhafte, concrete Grundlage alles Erkennens gefasst werden, und jede Philosophie wird abstract und ungenügend werden, welche, anstatt von der Einheit und Durchdringung des Seins und Erkennens sowie der äussern und innern Anschauung vielmehr nur von dem Einen oder Andern ausgeht und damit einseitiger Realismus oder Idealismus wird.

2) Wenn aber auch alles Erkennen seine Wurzel in der Erfahrung des Ich hat, so wird es doch erst eigentliches, wissenschaftliches Erkennen durch das Denken. Das Denken ist aber nur die in der Sprache sich objectivirende Analyse und Synthese des Inhalts der Erfahrung für das Bewusstsein, d. h. für das zum Ich, zu der freien Allgemeinheit des Empfindens und Vorstellens concentrirte lebendige Wesen. Es ist das Setzen derjenigen Bestimmtheiten für das Bewusstsein und in dem Bewusstsein, welche in dem Inhalt liegen. So wird der Inhalt der Erfahrung zum gedachten Inhalte, d. h. zum Begriffe und dem Systeme der Begriffe. Da nun alles Bestimmen oder Setzen der Bestimmtheit, ein Unterscheiden des Unterschiedenen und ein Identischsetzen des Identischen ist, so ist allerdings das sog. Gesetz der Identität oder des (Nicht-) Widerspruchs der oberste Grundsatz des Denkens (der Logik), indem ja, sobald nicht mehr das Unterschiedene dem von ihm Unterschiedenen gegenüber, und das Identische nicht mehr als identisch festgehalten würde, alle Bestimmtheiten sich in ihr Gegentheil auflösen und mithin auch keine Analyse und Synthese, kein Denken mehr, sondern ein haltloses Zerfliessen vorhanden sein würde. Nicht eine Identität, wohl aber eine ursprüngliche synthetische Einheit des Unterschiedenen, kann als Grundlage der Erscheinungen angenommen werden, und um diesen als ihren Centralpunkt dreht sich, wie wir sehen werden, die gegenwärtige Philosophie.

3) Aus dem Denken also, welches den Inhalt der Erfahrungzergliedert und zusammenfasst, eine analytische Synthese ist, entspringt die Wissenschaft. Mit welchem Rechte unterscheidet man nun aber eine empirische und eine zweite, philosophische oder speculative Wissenschaft? Nicht in der Weise können beide geschieden werden, dass jene schlechthin auf der Erfahrung, diese schlechthin auf dem Denken ruhe; denn beide bestehen ja nur durch das Denken des Inhalts der Erfahrung. Auch trägt jene ebenso ein Allgemeines und Nothwendiges in sich, wie diese, insofern dasselbe in der Natur des Wirklichen selbst liegt, und Al-

les, was hieraus entwickelt wird, ist insoweit rationell, die Vernunft der Sache. Aber die empirische Wissenschaft bleibt bei Erscheinungen stehen, alle ihre Begriffe sind noch Formen der Erscheinung, daher auflösbar. Der Gedanke ist in der Anschauung, der Erscheinung des Wesens befangen. Alle ihre Begriffe sind daher relative Positionen, die Formen und Gesetze der erscheinenden Welt. Wenn daher alle Wissenschaft der Gedanke der Erfahrung ist, so ist die empirische Wissenschaft dieser Gedanke unter dem Exponenten der Erscheinung. Aber das Relative setzt ein Absolutes, An- und Fürsichseiendes, die Erscheinung ein ewiges Wesen, ein absolut Bestimmtes voraus, die relative eine absolute Analyse und Synthese oder Position. Jeder Begriff der empirischen Wissenschaft, z. B. der Naturwissenschaft, stellt nicht nur das Sein, das Wesen einer Erscheinung dar, sondern hat auch selbst noch die Form der Erscheinung, der Relativität, ist daher auflösbar. So der Begriff der Materie, des Atoms, der Naturkräfte. Alle diese Begriffe sind noch bedingt und insofern im Reiche des Scheines. Aber einen Schein ohne Wesen, eine bedingte Position ohne eine absolute setzen, würde nur heissen: ein Dasein aus dem Nichts, aus der Negation des Seins hervorgehen lassen. Etwas setzen, irgend eine Realität, Wirklichkeit, Wirksamkeit oder Schein setzen, heisst: ein Ewiges, Unbedingtes, Absolutes setzen resp. voraussetzen. Dem Schein nur den Schein, dem Relativen das Relative voraussetzen, heisst: das Princip, das ursprüngliche Sein in einem endlosen Processe des Scheins suchen, welcher seiner Natur nach das Ziel niemals erreichen kann. Die absolute Position, das Ewige, Unbedingte muss daher der Relativität immanent, ihr sich selbst gleiches Wesen, daher der zeitlose, immer gegenwärtige Grund der Relativität, der Erscheinung sein. Ohne diesen haben wir Nichts, was in der Relativität erscheine, haben keine Einheit, kein Bestehen in der Veränderung, kein Sein im Werden. Wir haben nur relative, keine absolute Position. Diese Nothwendigkeit des Setzens des An- und Fürsichseienden in der Erscheinung, der wechselnden Relativität, nöthigte auch einen Spencer, eine absolute Position als Nothwendigkeit des Denkens und Erkennens festzuhalten, wenn derselbe in seinem Werke: *First Principles*, auch deducirt, dass diese absolute Position nicht realisirt werden könne in dem Gedanken ohne die stete Verwickelung in Widersprüche. Alle Philosophie ist ihrem Wesen nach

auf das geistige Postulat absoluter Positon gegründet und unterscheidet sich dadurch von der empirischen Wissenschaft, welche nicht über relative Positionen hinausgeht. Die Philosophie ist daher der Gedanke der Erfahrung unter dem Exponenten des Gedankens. Der Geist, das Ich, das Erkennen, ist selbst diese Identität, Einheit in seinen Empfindungen und Vorstellungen, diese Substanz in ihren Modificationen, diese Monade im Erscheinen. Dies Absolute, das Ewige ist sein innerstes Sein; und wird auch das Erkennen in dieser seiner Form als eine Manifestation, ein Scheinen in sich und damit eine Relativität erkannt, so geht das Erkennen hiermit nur selbst in seinen Grund zurück, an welchem es scheint, in das Naturleben, und dieses, insofern auch es ein Scheinen ist, zurück in seinen Grund, welcher durch die Natur hin das Erkennen in sich trägt. Das Erkennen ist dieses Insichscheinen des Seins, diese Einheit der relativen und absoluten Position, durch wie viele Vermittelungen der Relativität hin auch das Bewusstsein sich als bedingt erfassen mag. In allen Vermittelungen und hiermit in ihm selbst ist die absolute Position unbedingt gegenwärtig, und was auch von relativen Formen fällt, das unbedingte Sein bleibt. Der Geist ist Position, Wirkendes, Position ist Ausschliessen des Nichts, der Abwesenheit des Seins, Sein gesetzt ist schlechthin gesetzt, und also Sein in Veränderung und Schein gesetzt, ist die Identität des Setzens im Setzen aller Erscheinungen, und weil gehalten in dieser Identität sind sie bestimmt als Erscheinungen, als ein Sein schlechthin, eine Position, welche in Allem scheint. Nehmen wir dieses identische Bestehen hinweg, so haben wir einen blossen Schein, eine Erscheinung des Nichts, eine Welt ohne Grund.

Betrachten wir die empirischen Wissenschaften der Natur, so finden wir diese Nothwendigkeit des Bewusstseins, ein identisches Wesen in aller Erscheinung vorauszusetzen, in einer Reihe von Hypothesen dargestellt, welche, wenn sie auch nicht bis zur absoluten Analyse fortgehen, doch im Reiche der Relativität selbst ein relativ Absolutes setzen. Dies ist der wahre Grund der Atomistik, der Lehre von der Ewigkeit der Materie und von der Ewigkeit oder der Persistenz der Kraft in allen Correlationen und Metamorphosen der Kräfte — Alles dies nichts Anderes als Ausdrücke für die Identität, das Bestehen im Scheine und Wechsel. Und indem die empirische Forschung in relativer Weise überall ein Identisches in dem Wechsel nachweist, eine identische Schwere

in den verschiedenartigsten Metamorphosen von Körpern, einen identischen Sauerstoff, Wasserstoff u. s. w. in den verschiedenartigsten Zuständen und Verbindungsformen derselben, so drängt sich auch von dieser Seite her das Bewusstsein der absoluten Position in allen relativen Positionen immer mehr auf, und ist so der Weg zu der letzten Analyse, der Philosophie, gebahnt. „*Ex nihilo nihil fit*“ ist der letzte Grundsatz der Empiriker und der Philosophen.

Wenn nun auch in der empirischen Wissenschaft die Erscheinung, in der Philosophie der Gedanke der Exponent ist, so kann doch die letztere niemals mit der erstern an sich im Widerspruche sein. Denn da in der Erscheinung die Wirklichkeit sich darstellt, und der Gedanke als erkennender nur Gedanke des Wirklichen sein kann, so hat die Philosophie wesentlich allein die Bedeutung, das in der Erscheinung schlechthin Wirkliche und Wirkende denkend zu erfassen.

4) Wenn so Philosophie überhaupt absolute Position oder Position des Absoluten im Denken ist, und in der Geschichte der Philosophie diese Position in vielen Formen erschien, welche mehr oder weniger mit dem Mangel behaftet waren, Widersprüche enthielten und sich durch einander und in einander auflösten: so beweist dies nur, dass die absolute Position, oder objectiv gefasst, das ewige Wesen des Universums selbst ein ursprünglich Concretes ist, und in dieser seiner absoluten synthetischen Einheit nur erst einseitig und allmählig zum Bewusstsein kommt. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit dieses Processes im Bewusstsein muss in dem Wesen selbst als dem Grunde aller Erscheinungen liegen. Es ist das eine Entwicklung des Bewusstseins, nicht des Absoluten, von welchem aus gedacht es eine Offenbarung oder Manifestation, ein Scheinen desselben in sich ist, was jedoch hier vorläufig nur vorausgesetzt wird und später begründet werden soll. Die letzten wesentlichen Entwickelungen der absoluten Position sind in den Ideen Herbart's und Hegel's enthalten, und die Negation derselben wie aller eigentlichen speculativen Philosophie überhaupt ist in der Ansicht Spencer's gesetzt, insofern bei ihnen wie in jeder Form der absoluten Position unauflösliche Widersprüche enthalten seien. Herbart verlangt gerade die absolute Position als eine Beseitigung, Hinwegschaffung der Widersprüche in allen relativen Positionen. Hegel setzt die absolute Position gerade als in sich enthaltend und auflösend die Widersprüche des Seins und Denkens. Spencer

zeigt, dass alle diese besondern absoluten Positionen gerade an ihren innern Widersprüchen zu Grunde gehen, obgleich eine absolute Position überhaupt dem Geiste nothwendig sei. Dieses Letztere erkennen denn auch alle Denker an, alle Männer der Wissenschaft, der empirischen wie der philosophischen. Nur dass so Viele, in dem Bewusstsein der Widersprüche in den philosophischen Lösungen und der Schwierigkeit der Aufgabe die Möglichkeit der Lösung überhaupt bezweifeln, ein Räthsel annehmen, welches unlösbar sei von dem menschlichen Verstande, dessen versuchte Lösungen uns nur in ein Labyrinth von Widersprüchen (in den Begriffen von Schöpfung, Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit, Unendlichkleinem u. s. w.) führe, aus welchem dann die Philosophie zuletzt glücklich wieder auftauche in dem Bekenntnisse eines Spencer (wie schon eines Kant und in gewissem Sinne aller skeptischen Philosophen): dass zwar ein Absolutes überhaupt gesetzt werden müsse im Denken, aber niemals sein Wesen begriffen werden könne:

> In's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist,
> Zu glücklich, wem sie nur die äussre Schale weist.

Diese Annahme, dass ein Absolutes zwar gesetzt werden müsse im Denken, aber niemals begriffen werden könne, widerspricht so gewiss sich selbst, wie die irgend eines als Räthsel gewussten Räthsels ohne Möglichkeit und endliche Wirklichkeit seiner Lösung. Das Absolute ist, nach allen Annahmen, die Voraussetzung und der Grund des Menschen, und das Erkennen hat nothwendig das Absolute zu seiner Wurzel. Alle sinnliche Anschauung ist producirt, hervorgetrieben aus dem innersten Grunde des Lebens. Die schaffende letzte Positivität ist der Grund der Offenbarung des animalischen Organismus in dem Systeme der Sinne. Der Sinn ist getragen in dem schaffenden Urwesen, seine Offenbarung kein zufälliges Product. Die Teleologie ist dem ganzen Organismus immanent, das Unsinnliche, Uebersinnliche ist die schaffende Kraft des Sinnes, und der Gedanke ist diese innere Wurzel, im Zusammenhang mit der sinnlichen Erscheinung. Nur von dieser Idee aus erklären sich alle obigen Sätze, Annahmen und Voraussetzungen. Das Räthsel ist gegeben, die Lösung vom Geiste gesucht in dem Processe des Denkens. So ist es unsere Aufgabe, nicht wie Spencer vor dem Absoluten staunend umzukehren, sondern die Widersprüche zu lösen, welche der Gedanke in Andern wie in Spencer nur selbst gesetzt hat. Wir

müssen unser Denken verändern und vollenden, mit dem Wesen identisch machen, so sind alle Widersprüche gelöst.

5) Der logische Satz des Widerspruchs (s. oben No. 2) enthält die Position einer Bestimmtheit, welche hiermit bejaht ist und nicht zugleich verneint sein kann. Aber auch das Setzen ihrer selbst als entgegengesetzter Bestimmtheit wäre ihre Verneinung, und beide Bestimmtheiten als identisch gesetzt, würden sich gegenseitig aufheben oder vernichten. Der Sauerstoff als identisch als dasselbe gesetzt mit dem Wasserstoff, das Eine mit dem Vielem, der Punct mit der Linie, das Weisse mit dem Schwarzen würde die Negation oder Aufhebung aller dieser Bestimmungen sein, weil keine als sie selbst festgehalten werden könnte im Unterschied und Gegensatz zu andern Bestimmungen. Alles Denken, alles Erkennen wäre vernichtet, da dasselbe nur eine Analyse und Synthese von unterschiedenen Bestimmtheiten auf der Grundlage der Erfahrung ist. Aber enthalten nicht alle Vorstellungen und Begriffe der erscheinenden Wirklichkeit diesen Widerspruch? Sind nicht alle im Widerspruch mit der absoluten Position, dem nothwendigen Setzen eines ewigen, an und für sich bestehenden, mit sich identischen Seins? Eben deshalb sind sie nur Erscheinungen, müssen sich auflösen in dem Gedanken. So Herbart.

Insofern die empirische Wissenschaft nur die Formen und Gesetze der Relativität, die empirischen Elemente, ihre Verhältnisse und Kräfte in Natur und Geist auffasst, ist sie in dem Reiche der Erscheinung berechtigt. Sie macht keinen Anspruch auf ein absolutes Erkennen. Aber insofern diese empirischen Vorstellungen und Begriffe, Abstractionen der Erfahrung, zu absoluten Positionen, zu Wesen und Wesenheiten gemacht, also in ontologische und metaphysische Ideen verwandelt werden, so ist leicht zu zeigen, dass alle an ihren innern Widersprüchen zu Grunde gehen. Keiner dieser Begriffe kann die absolute Position tragen. Die Philosophie kann daher nur in einer Umwandlung, nicht in einer blossen Potenzirung dieser Begriffe bestehen.

Das Ding mit seinen Eigenschaften, die Materie als ein ausgedehntes Wesen, die Körper in ihrer Veränderlichkeit, Raum und Zeit als abstracte Formen dieser Realität, das Ich mit seinen wechselnden Vorstellungen, alles Entstehen und Vergehen — ist mit dem innern Widerspruche behaftet. Das Ding soll Eine, identische Position sein und doch eine Vielheit von Positionen,

Eigenschaften, Kräften u. s. w. in sich tragen. Diese Vielheit reisst es auseinander, löst es auf. Die Materie soll Ein ausgedehntes Wesen, also eine Identität, ein einheitliches Bestehen; und doch in dieser Einheit stets ausser sich selbst, neben sich selbst sein. Ihre unendliche Theilbarkeit als realisirt gedacht ist ihre Auflösung in Nichts. Ein Körper verändert sich, nimmt andere Eigenschaften an, entsteht und vergeht in der Zeit als dieser Körper. Seine Identität, sein Bestehen ist mit dem Nichts behaftet. Es hilft auch Nichts zu sagen: Jetzt ist ein Körper so, jetzt wieder anders beschaffen. Denn die Zeit ist selbst nur die abstracte Gedankenform der Veränderung, und in dem Uebergehen aus dem Jetzt in das andere Jetzt liegt eben der Widerspruch, die Identität eines Nichtidentischen, eines Entgegengesetzten.

Alle diese Widersprüche können aber in dem Denken nicht bestehen, vor ihm lösen sich die damit behafteten Vorstellungen und Begriffe auf. Denken ist Identität, Einheit des Setzens, Ich. Alles daher, was wahrhaft gedacht werden soll, muss dieses mit sich Identische, diese Einheit, Identität des Bestehens darstellen. So allein kann es ein Ewiges, Zeitloses, An- und Fürsich-Bestehendes, der Grund und das Wesen der Welt sein.

Nach Herbart gehen also alle relativen Positionen, als behaftet mit Widersprüchen, zurück in die absolute Position, und deren Wesen ist das Ewige, die Identität mit sich ... Das Universum, die erscheinende Welt, kann nur ein Scheinen, ein Schein im Identischen sein, die Zeit nur ein Schein in der Ewigkeit; Raum, Zeit, Bewegung, Wechsel sind nothwendig getragen von dem schlechthin sich selbst Gleichen, dem wandellosen Ursein.

Wenn nun aber die Identität des Seins und Bestehens den wesentlichen Charakter der absoluten, philosophischen Position ausmacht: wie kann dann überhaupt eine Welt der Erscheinung in dem Absoluten sich darstellen? Wie kann das Identische in sich scheinen? Denn wir können doch die relative Welt, ein System sogar des Scheins und des Scheinens nicht leugnen, weder den objectiven Schein der Natur noch den subjectiven im Ich. In dem Identischen, dem absoluten Eins, kann aber ein Schein nur begründet werden, wenn die absolute Position vielfach gesetzt wird, eine Vielheit der Realen, der absoluten Eins des Seins, der ewigen Monaden, der wahren Atome des Gedankens. Sie müssen gesetzt werden in einem Zusammen. So wird ihre Identität mit sich afficirt durch das fremde Identische, aber

sie bleiben sich selbst gleich in der Affection, ihre Störungen sind ihre Selbsterhaltungen. Die Welt der Erscheinung ist nur das System dieser Störungen und Selbsterhaltungen der Monaden, der ewigen Eins. Raum, Zeit, Matérie u. s. w. haben ihre Realität nur in ihnen. Mit genialem Scharfsinn entwickelt Herbart diese Idee, im steten Kampfe mit den Vorstellungen von Raum, Zeit, Materie u. s. w. als einem vorausgesetzten Absoluten; sie sind nur in und mit dem Zusammen der Monaden und deren sich verändernden innern Relationen gesetzt.

Wir fragen nun: Hat Herbart durch diese Ideen den Widerspruch einer absoluten, die relativen Positionen in sich tragenden Position wirklich gelöst, und damit eine begreifliche Idee des Universums aufgestellt?

Indem Herbart das Ewige, Unbedingte als eine Vielheit absoluter Positionen und ein Zusammen derselben setzt, so ist hiermit das Zusammen selbst unbedingt absolut gesetzt; denn es ist Nichts vorhanden, welches das Zusammen hindern könnte; es ist dasselbe eben schlechthin gesetzt, grundlos. Das Zusammen, ein mehr sinnlicher Ausdruck für die Einheit, Identität, gehört daher zum Wesen selbst, ist Wesen, absolute Position. In Wahrheit setzt daher Herbart die Identität, oder doch Einheit unterschiedener einheitlicher Positionen als das Absolute, mithin eine ursprüngliche synthetische Einheit.

Zu demselben Resultate führt auch das Resultat des Zusammen selbst. Dieses Resultat ist das Identische, gesetzt als Vielheit der Selbsterhaltung gegen Andere, mithin in unterschiedenen Positionen, das Identische als ein So- und Anders-Insichbestimmtsein. Denn der Schein, welcher so in dem Identischen besteht, kann nicht blos als die von einem dritten Beobachter gleichsam aufgefasste Verschiedenheit der Relativität sein, weil in diesem Falle auch nicht das Mindeste von den realen Processen der Wirklichkeit, keine Schwere, keine Cohäsion, kein Chemismus, kein Ich mit seinen Vorstellungen erklärt sein würde, welche Erklärung nur möglich ist, wenn die Relativität, wie denn Herbart auch wirklich thut, eben als Störung und Selbsterhaltung der Identischen selbst, und also ihre Bestimmbarkeit und Reaction gegen andere, oder kurz, wenn alle in ewiger Wechselwirkung begriffen gedacht werden. Dann aber ist unzweifelhaft in und an dem Identischen das Andere gesetzt, und folglich das Identische eine Totalität von Eigenschaften, Kräften, Vorstellungen

u. s. w., mithin ein in seiner Einheit in sich selbst Unterschiedenes. Die Relativität ist daher auch selbst eine ursprüngliche; die absolute Position trägt die relative in sich.

Zu demselben Resultat führt auch die ästhetische und teleologische Betrachtung, welche Herbart neben das Metaphysische stellt. Denn jene kann nicht gedacht werden ohne die Voraussetzung einer das Viele zusammenhaltenden, durchdringenden, ordnenden, organisirenden Einheit. Von welchem Standpuncte man auch ausgehen mag, derselbe führt unaufhaltsam zu der absoluten synthetischen Einheit, zu dem Urleben. In diesem Sinne fällt Herbart unaufhaltsam der Dialektik Hegels zum Opfer. Dennoch liegt eine Bestimmtheit in seinem Systeme, welche sich durch Alles behaupten wird und an welcher umgekehrt in gewissem Sinne Hegel zu Grunde geht. Es ist der Gedanke, dass keine Einheit, kein Identisches in Bewegung und Leben sein kann, wenn nicht entgegengesetzte Einheiten mit ihm in Wechselwirkung sind, dass also die Vielheit ein Ursprüngliches ist, welches nicht in einem Abstossen des Einen von sich selbst und dergleichen phantastischen Processen bestehen kann, da alles Abstossen, alle Thätigkeit, Regung, Process eine absolute Differenz voraussetzt.

Aber wohin gerathen wir mit diesem Resultate? Kehren hiermit nicht alle Widersprüche, welche wir in den Formen der Erscheinung fanden, wenn man dieselben selbst als Wesen setzen will, nun in der absoluten Position, dem Gedanken des ewigen, sich selbst gleichen Seins zurück? Ist dasselbe nicht hiermit zu der ewigen Bewegung des Scheins selbst geworden? Und bringt sich hiermit das Absolute in dem Scheine erst ewig selbst hervor? Setzt sich erst in und mit der Welt, dem Universum, als das was es ist? Sein Sein ist sein Scheinen in sich, sein Scheinen in sich ist sein Sein. Es ist nur als absoluter Process, die ewige Bewegung des gesetzten und sich auflösenden Widerspruchs.

6) Dies ist der Standpunct Hegel's. Nach ihm ist die absolute Position nur die ewige Einheit, das identische Bestehen des Processes. In dieser absoluten Bewegung sind alle philosophischen Systeme, Standpuncte, Ideen, sowie alle Processe und Formen der erscheinenden Welt aufgehoben. Der absolute Standpunct in seiner Totalität (realisirt in dem Gedanken Hegel's) lässt alle Widersprüche sich frei entwickeln, alles Besondre an

ihnen zu Grunde gehen, wie es aus ihnen hervorgeht, und lässt die absolute Idee des Erkennens sich realisiren als die vollendete Aufhebung der Widersprüche in dem Geiste, dem in allen Gegensätzen in sich reflectirten, bei sich seienden Einen.

Die absolute Position ist freilich, auch nach Hegel, die Zurückführung der erscheinenden Welt in die Identität des Ewigen, ihre Erfassung im Wesen. Um aber die erscheinende Welt in dem Absoluten, oder absolut zu begreifen, darf man nicht die Bestimmtheiten der Welt und des Gedankens als nur identisch mit sich gegen einander festhalten, wie es der formelle Verstand thut, — um Alles von Allem zu unterscheiden. Dieses Unterscheiden hat auch sein Recht, es ist ein nothwendiges Moment im Denken, insofern ist das sog. logische Gesetz der Identität oder des Nichtwiderspruchs berechtigt. Es sagt nur aus: Jede Bestimmtheit ist verschieden von jeder andern Bestimmtheit. Das Hier ist verschieden von dem Dort, das Jetzt von dem andern Jetzt, der Sauerstoff von dem Wasserstoff, die Materie von dem Ich, der Stein von der Pflanze, die Pflanze von dem Thier u. s. w. Aber eine Betrachtung der Welt und des Denkens zeigt sofort, dass alle solche Bestimmtheiten zugleich in einander übergehen, dass alle Realität dialektisch und speculativ ist. Das Hier wird zum Dort, das Jetzt zum andern Jetzt in der Bewegung, der Sauerstoff durchdringt sich mit dem Wasserstoff zum Wasser, die Materie wird Ich im animalischen Organismus, der Stein hebt sich auf zum Leben der Pflanze, dieses zum Leben des Thieres. Dieser Process ist das Absolute, insofern er als Totalität, als unendlicher Kreislauf des Wesens, gefasst wird. Dass dieses in sich entgegengesetzte Identische und das stete Uebergehen der Gegensätze in einander die absolute Wahrheit ist, zeigt sich ebenso in der Nothwendigkeit des Denkens, welche Eins ist mit der ewigen objectiven Vernunft der Dinge. Wird nehmlich irgend eine Bestimmtheit des Denkens, nach der Weise des endlichen Verstandes, für sich festgehalten, als nur identisch mit sich genommen, so wird dieselbe gerade hierdurch zu einem unaufgelösten Widerspruch, vernichtet sich selbst und geht zu Grunde. Denn es lässt sich zeigen, dass in dieser Bestimmtheit ihr Gegentheil schon mitgesetzt ist, dass sie nur besteht in der Vermittlung durch ihren Gegensatz, dass also die Identität des Gegensatzes die Wahrheit, die Auflösung des Widerspruchs ist. So geht die Bestimmung des Unendlichen zu Grunde an dem Endlichen und umgekehrt das Ausgedehnte an

dem Atom und umgekehrt. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen, der Ausdehnung und des Atoms ist daher ihre Wahrheit. In dem bewusstlosen Denken vernichtet der Widerspruch alle Gedanken, in dem wahrhaften bewussten Denken ist er gesetzt und daher in dieser Bewegung des Gedankens aufgelöst. Bei dem ersteren ist der Widerspruch nur an sich, hinter dem Bewusstsein aufgelöst, bei dem letzteren in dem Bewusstsein für sich. Das Absolute nimmt momentan auch den Schein des unaufgelösten Widerspruchs an, aber dieser Schein verschwindet im nothwendigen Processe des Ganzen.

Wenn daher Herbart die Welt der Erscheinung erklärt aus einer äusserlichen relativ zufälligen, grundlosen Synthese der Monaden, so Hegel aus einer inneren, nothwendigen synthetischen Einheit, welche sich uns oben in der That auch schon als die Wahrheit, als das Resultat der Ideen Herbarts ergab.

Das Denken nun ist die bewusste, sich gegenständliche Vernunft der erscheinenden Welt, das ursprüngliche Wesen der Dinge als erkennend. Diese Vernunft, diese Nothwendigkeit der Erscheinungen daher in und aus sich entwickelnd ist der Geist, der Begriff alles Seins. Der Geist kann ja nicht ein zufälliges Ding neben der Wirklichkeit sein, er ist ja nur das Erkennen, das sich selbst gegenständliche Sein und Wesen, Wirkliche.

Indem nun aber das Wesen des Universums nur dieser Process, diese dialektisch-speculative Bewegung ist, diese sich selbst durch die Gegensätze in sich vermittelnde Einheit des Seins, so muss nun das Denken diesen Process in seiner reinen Nothwendigkeit erfassen, und wird so den Begriff alles Seins geben. Das Denken wird die Totalität dieser bunten, mannigfaltigen Erscheinungswelt aus seiner eigenen einfachen Tiefe hervorbringen, und alles Aposteriorische in ein Apriorisches verwandeln.

So wie nun die geistige Welt den Scharfsinn Herbarts bewunderte, mit welchem dieser Mann das Dasein analysirte und aus dem absolut Identischen schematisirte, so wurde dieselbe in viel grösseres Erstaunen gesetzt durch den Versuch Hegels, aus dem reinen Denken eine ganze Welt zu erzeugen. Alle Gedankenbestimmungen, alle Formen der Natur, welche man bisher nur für subjective Abstractionen und Schemen des Bewusstseins, genommen und gebildet aus der gegebenen Realität oder Erscheinungswelt, gehalten hatte, sollten nun als nothwendige Bestimmungen des Absoluten aus dem reinen Denken erzeugt werden. Je nach den Standpunkten erschien dieses als tiefste Weisheit oder

als Wahnsinn! Wir müssen nun sehen, ob Hegel seine Aufgabe gelöst hat.

Hegel sagt: das Denken hat zu beginnen mit dem Gedanken in seiner Unmittelbarkeit und ihn durch die innere Dialektik zur Vermittlung zu entwickeln. Durch den in ihm enthaltenen Gegensatz und Widerspruch wird der Gedanke zur Vermittlung getrieben, und das Resultat, obschon eine jedesmalige Auflösung eines Widerspruchs, geht in einen neuen innern Gegensatz über — bis ein Standpunkt erreicht ist, in welchem die absolute Identität des Gegensatzes, damit die Auflösung aller Widersprüche gesetzt ist. Dieser Standpunkt ist das sich selbst gegenständliche Subject, die absolute Idee. In der speculativen Logik ist ihre ewige, allgemeine, abstracte Vermittelung dargestellt, gleichsam Gott der Geist vor Erschaffung der Welt. Aber getrieben durch ihr inneres Wesen geht die absolute Idee in ihr Anderssein, die Aeusserlichkeit über, setzt sich, entlässt sich als Natur. Auch in ihr aber ist sie nur als Process, als Dialektik, die Identität der Allgemeinheit mit der entlassenen Besonderheit, das Innere mit dem Aeussern hervorzubringen. Erreicht ist diese Einheit in dem Geiste, welcher durch den Process seine Endlichkeit auflösend als speculatives Erkennen die Lösung aller Widersprüche und damit die absolute Wahrheit ist.

Das Absolute ist also nach Hegel das ewige Hervorbringen oder Erzeugen seiner selbst. Im Anfange seines Processes ist es zwar schon das Absolute, aber nur als Grund seiner selbst, nur an sich, mit einem innern Widerspruch behaftet, welcher sich in ihm entwickelnd und auflösend der Grund der Welt und ihrer Zurücknahme in den Geist, das gesetzte, vollendete Absolute ist. Die Welt ist also ein nothwendiges Moment des Absoluten, nicht ein ihm Gegenüberstehendes. Das Absolute ist eben das Setzen und Aufheben seiner als Welt.

Man sieht hieraus, dass Hegel schlechthin von dem Gedanken der Entwickelung *(evolution)* geleitet wird, welche auch Spencer zum Grundprincip der erscheinenden Realität macht, und welche in der Darlegung der Entwickelung aller lebendigen Wesen aus einem homogenen Keime Seitens der empirischen Naturforschung ihr reales Grundbild hat. Das Absolute ist das aus seinem Keime sich schlechthin hervorbringende Ganze. Die Welt ist nicht ein durch das Absolute aus Nichts geschaffenes gegenüberstehendes Wesen, wie es dem religiösen Standpunkte erscheint, noch ein blosser Schein an dem Absoluten, wie Her-

bart annimmt, sondern das Absolute selbst, seine Selbstentwickelung, Selbsthervorbringung, der sich ausschaffende Keim, welcher jedoch keine seiner Bedingungen, wie der Keim der lebendigen Wesen, ausser sich, sondern alle in sich hat. Auch die empirische Naturwissenschaft kommt immer mehr zu dem Standpunkte, die ganze Natur als eine Entwickelung, Differenzirung und Vermittelung des homogenen Aethers zu fassen, von den Bildungen der Gestirne bis zu den lebendigen Organismen. Dieser Standpunkt der Entwickelung durch Gegensätze, Differenzirungen und deren Zusammenfassung war im Allgemeinen auch die Idee der Philosophie von Fichte und Schelling, bei jenem vom Ich, bei diesem von dem Object, der Natur ausgehend, bei Hegel aber durch Voraussetzen der identischen Idee in der Logik, die Entäusserung derselben zu der Natur, und ihre Rückkehr in sich in dem Geiste, zum sog. absoluten Idealismus erhoben, welchem gegenüber dann der Standpunkt Fichte's als einseitig subjectiver, der Schellings als einseitig objectiver Idealismus erschien.

Betrachten wir nun im Allgemeinen die Bewegung der Idee durch diese drei Grundtheile bei Hegel, so wäre es ein grosser Irrthum zu glauben, dieser Process solle bei Hegel nur ein subjectiver sein, weil er öfters sagt, in ihm gehe die Wirklichkeit oder die Idee in ihren Grund zurück; es solle also in ihm durch Nachweisen aller untergeordneten Standpunkte als solcher der absolute begründet werden, welcher sich als das absolute Erkennen, die Philosophie, der Geist darstelle. Denn da die absolute logische Idee sich wieder zu der Natur aufhebt, und die Natur zum Geiste, so kann nur der absolute Geist, welcher sich zu nichts Anderem mehr aufhebt, die unbedingte Wahrheit und der wahrhafte absolute Grund sein. In Wahrheit ist bei Hegel das absolute Erkennen nicht der vorausgesetzte Grund des Universums, nicht der der Welt vorausgesetzte Gott und Schöpfer aller Dinge. Aber es ist der absolute Trieb in aller Wirklichkeit; das Wesen entwickelt sich aus seiner innern dialektischen Nothwendigkeit zu allen Standpunkten, um seinen Widerspruch zu lösen. Als diese des Widerspruchs mächtige Einheit oder Identität ist es durch alle Standpunkte der Trieb, der Zweck, sich als die absolute Versöhnung zu setzen, welches es thut im absoluten Geiste, welcher hiermit als Zweck die treibende Urkraft ist, die in Allem verborgen wirkende Seele und Nothwendigkeit, und im Geiste dann der erreichte Zweck, das Absolute, welches sich selbst hervorgebracht und deshalb das

wahrhaft Absolute ist, welches Alles in sich trägt und in sich schafft als Hervorbringung seiner selbst. Die lebendigen Organismen, insbesondere die Menschen als die noch endlichen subjectiven Geister sind alle nur Vermittlungsglieder in diesem Sichselbsthervorbringen des absoluten Geistes, unterworfen seiner Nothwendigkeit. Seine Realität hat der absolute Geist in der idealen Kunst, der Religion und zuhöchst der Philosophie. Alle Dinge sind in Wahrheit nur, damit sie, diese Darstellungen des absoluten Geistes, seien; die Gestirne, die chemischen Elemente, die Pflanzen und Thiere haben ihren Zweck und also ihr verborgen schaffendes Princip nur im absoluten Geiste. Er entwickelt sich aus seinem ewigen Keime, der absoluten unmittelbaren Position, dem unendlichen Sein und Werden, durch immer neue Differenzirungen und Reflexionen in sich, zu sich selbst, und ist so der wirkliche offenbare Geist.

Das System Hegels kann nur stehen und fallen durch eine immanente Kritik. Kein religiöser Standpunkt, keine Nachweisung der Empiriker, dass diese oder jene Darstellung eines Naturprocesses oder einer geschichtlichen Thatsache irrig sei, kann ihm das Mindeste anhaben. Diese innere Kritik wollen wir zu geben suchen, und dabei müssen wir dem Systeme in seiner Entwickelung folgen. Wir wollen jedoch hier nur einige der Hauptpunkte hervorheben, um in's Klare zu kommen über das Wesen dieser Dialektik und dieser Selbsterzeugung des Absoluten als Geist durch das Universum hin.

Betrachten wir zunächst den ersten, unmittelbarsten Standpunkt des Absoluten, wie er bei Hegel im Anfange der speculativen Logik sich darstellt.

Als reine unmittelbare Position hat der Gedanke hier noch keine vorausgesetzte Vermittelung, die Bestimmtheit des Absoluten erscheint daher hier als das reine Sein, die schlechthin abstracte Position. Dieses reine Sein zeigt sich aber im Denken unmittelbar selbst als das reine Nichts. Denn es ist absolute Bestimmungslosigkeit oder Leere, ist also ein Setzen, welches Nichts setzt, eine Position, welche schlechthin Negation ist. Es ist mithin die Identität des Entgegengesetzten, das in sich negative Positive, das positive Negative, mithin ein innerer Widerspruch, aber in der Einheit sich auflösend. So ist das Sein in Wahrheit nur als Werden, als Process. Das Werden ist die gesetzte Einheit des Seins und des Nichts, Sein übergehend oder übergegangen in Nichts, Nichts übergehend oder übergegangen in Sein.

Machen wir hier Halt. Das Verstehen, die Kritik dieser Dialektik im Anfange der Logik ist das Verstehen, die Kritik der ganzen Philosophie Hegels.

Sein, Sein schlechthin (reines Sein) ist der abstracte Gedanke der Position, der Realität, der Wirklichkeit, es ist der Gedanke eines Wirkenden, sich uns Darstellenden überhaupt. Der Geist lässt die besondern Bestimmtheiten der Realität, des ihn bestimmenden Wirkenden fallen und setzt nur noch Realität im Allgemeinen, überhaupt, fasst so den Gedanken des Seins überhaupt, welchen er dann in den besondern Fällen mit Bestimmungen erfüllt. Dies ist der Ursprung des Gedankens des Seins im Ich, im Erkennen, und dieser Gedanke hat irgend einen Ausdruck in der Sprache. Alle abstracten Gedanken entstehen durch das Setzen eines Allgemeinen im Besondern, mit Weglassung der Unterschiede. So die Gedanken: Raum, Zeit, Pflanze, Thier, Mensch u. s. w. Das Denken ist nur dieses Analysiren und Synthesiren auf der Grundlage der Erfahrung, diese Reflexion der Realität in dem erkennenden Ich. Es giebt kein allgemeines Sein, Pflanze, Thier; alles Wirkliche ist concrete unendlich bestimmte Realität — Recht des Nominalismus und der Erfahrungsphilosophie. Die Ideen: Sein, Pflanze, Thier u. s. w. sind schematische Allgemeinheiten im Erkennen, im Ich, um die unterschiedenen Formen der Realität zu ordnen, zu classificiren. Das ist der nachweisbare Ursprung des Gehaltes der Gedanken, wie er sich in den verschiedenen Ausdrücken der Sprache darstellt. Hiermit ist aber noch durchaus nicht gesagt, dass nun auch wirklich die besondern einzelnen Pflanzen, Thiere, Seienden überhaupt, keine wirkliche reale Einheit hätten. Dies ist vielmehr die wesentliche Frage der Philosophie und aller Wissenschaft, welche aber nicht durch die schematischen Abstractionen des Denkens, wie Sein, Nichts, Ding, Wesen, Ursache u. s. w. von vorn herein gelöst ist, weshalb denn auch der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten wesentlich die Bedeutung hatte, ob jede in dem Gedanken enthaltene und gesetzte Allgemeinheit und Einheit nur subjective Wahrheit habe, nur ein Wort sei für die Zusammenfassung des Menschen, oder ob es nicht auch eine innere Einheit und Allgemeinheit der Realität, also eine Realität allgemeiner Ideen gebe, wie die sog. Realisten behaupteten. Mag nun diese reale Einheit in den Ideen Gottes des schaffenden Urprincips, oder in einer realen Einheit des Naturlebens an und für sich gefunden werden, wonach alles

Seiende mit allem zusammengeht und zusammenhängt, Sauerstoff u. s. w. in Millionen von Atomen existirt, welche ein gleiches Wesen darstellen, Millionen ähnlicher realer Lebensformen aus dem Processe derselben chemischen Elemente oder Wesenheiten hervorgehen, vielleicht überhaupt alle Differenzen des Daseins, der erscheinenden Realität, aus Einem Urwesen entwickelt sind. Es mag sein, dass, um auch nur die Möglichkeit dieser Abstractionen des denkenden Erkennens, der analytisch-synthetischen Thätigkeit des Geistes zu begreifen, wir den Standpunkt der universellen Einheit des Seins voraussetzen müssen. Hegel hingegen stellt sich in der Logik von vornherein, unkritisch, auf den Standpunkt der Realität, und zwar der alleinigen Realität der Idee, setzt diese Realität von vornherein identisch mit dem Denken, und das Denken also als alle Realität. Dieser subjective, zum absoluten hinaufgeschraubte Idealismus ist aber im Widerspruch mit aller Erfahrung. Nach ihr ist das Denken, das Erkennen ein Process in dem realen Individuum, welches selbst gegründet ist in dem bewusstlosen Naturleben, einer vor und unter dem Erkennen liegenden Realität. Ganz gewiss nicht durch das Denken, das Erkennen des Menschen (und von einem andern wissen wir nichts) ist das Universum geschaffen. Das Denken ist ein Nach-Denken über die Realität, einerlei, was das Urwesen der Dinge sei. Hegel setzt in Wahrheit den menschlichen Geist als das Absolute, während dieser doch sich nur als eine der Manifestationen des Urlebens darstellt, bedingt durch Voraussetzungen, welche er niemals in sich aufheben kann. Auch werden wir unten sehen, dass sogar Hegel selbst genöthigt ist, die Natur als das Aussersichsein der Idee zu bezeichnen und einen gewaltigen dialektischen Sprung aus der Logik in die Philosophie der Natur zu machen.

Wenn nun in Wahrheit der Gedanke des Seins schlechthin eine Abstraction des Geistes von jeder Bestimmtheit der Position, der Realität ist, so hat er doch für den menschlichen Geist nur die Bedeutung, dass irgend eine Wirklichkeit gesetzt, gegeben sei; es ist der Gedanke von Realität, Wirkendem, in seiner Allgemeinheit gesetzt durch eine Abstraction des Ich. Sein schlechthin ist Setzen von Realität schlechthin. Diesem Gedanken gegenüber steht das Nichts, Nichts schlechthin, welcher Gedanke daher die Bedeutung hat, dass jede Realität verneint, keine Wirklichkeit gegeben, oder die Abwesenheit irgend einer Realität gesetzt sei. Nun ist es vollkommen richtig, dass

die Wahrnehmung, die Erfahrung des Werdens überhaupt, der Veränderung der Realität, zu der allgemeinen abstracten Entgegensetzung des Seins und Nichts, der Position und Negation führt. Bestimmte Pflanzen, Thiere sind jetzt und sind zu andern Zeiten nicht. Der Planet ist jetzt an dieser Stelle des Himmels, in einem andern Jetzt nicht, sondern an einer andern Stelle. In der Veränderung, Bewegung, Entwickelung geht daher relativ ein bestimmtes Sein in's Nichtsein und ein Nichtsein in's Sein über, d. h. aber immer nur in anderes Sein durch Aufhebung des ersteren, wie Hegel denn dieses selbst als die Veränderung des Daseins hinstellt. Aber in der realen Erklärung dieses allumfassenden Werdens in der Welt der Erscheinungen gehen wir nothwendig von einer (zuletzt ursprünglichen) Synthese von Realitäten aus, welche im Zusammen- und Wechselwirken die Veränderungen erzeugen. Das Werden Hegels hingegen als die Einheit oder Identität der Abstractionen des Seins und des Nichts ist ein blosses dialektisches Kunststück. Das Sein schlechthin ist nicht der Gedanke der Negation jedes (bestimmten) Seins, sondern der Position von Sein *in abstracto*, eine schematische Allgemeinheit des Setzens, welche erfüllt werden soll. Dies Nichts schlechthin hingegen ist der Gedanke der Abwesenheit des Seins überhaupt, also auch jeden bestimmten Seins, und ist und bleibt so der Gegensatz zum Sein, welcher an und für sich eben so wenig in das Sein übergeht oder übergegangen ist, als dieses in jenes. Sein = Nichts, wenn das Letztere nur die Bedeutung der Bestimmungslosigkeit des Seins, des nicht bestimmten Seins haben soll, wie es bei Hegel eingeführt wird, bleibt ewig nur der Gedanke des unbestimmten Seins, eine Abstraction des erkennenden Ich, aus welcher eben gar Nichts, weder ein Werden, noch ein Dasein folgt. Aus der reinen Unbestimmtheit des Setzens, wenn sie zum Princip gemacht wird, folgt Nichts. Diese Abstraction des denkenden Geistes hat kein Princip des Lebens in sich, soll es aber auch nicht haben, da sie im Erkennen nur gesetzt ist, um durch die Erfahrung der Realität erfüllt zu werden. Das Universum daher aus dem reinen Sein = Nichts hervorgehen zu lassen als eine Selbsterzeugung des Absoluten, heisst dasselbe aus der leeren Abstraction des menschlichen Geistes hervorgehen lassen, aus einem Princip, welches die Negation jeder bestimmten Realität ist, keinen Keim des Werdens, der Veränderung u. s. w. in sich trägt. Hegel macht nur die Negation, welche in der Abstraction des Seins über-

haupt liegt, insofern sie das Nicht-setzen einer besondern Bestimmtheit, eines besondern Seins ist, aber doch mit jeder erfüllt werden kann, zu einem innern Princip des abstracten Seins, welche dasselbe hiermit selbst negire und zum Processe, dem Werden u. s. w. mache. Das Nichts, welches in der Erzeugung des Gedankens des Seins schlechthin als einer menschlichen Abstraction, nur die Bedeutung hat des Absehens von jeder Bestimmtheit, des Nichtsetzens derselben in dem Sinne, dass jede darin aufgenommen werden könne, wird von Hegel zu der immanenten Negativität des Seins gemacht, und da dieses Sein eben als das Unbestimmte gesetzt war, so ward diese Negativität nicht nur als das gesetzt, welches das Sein allein zum unbestimmten macht, sondern als die Selbstverneinung des unbestimmten Seins, wodurch es als Werden und Etwas sich erzeugt. Das ist also ein dialektisches Kunststück, in welchem die ursprüngliche Bedeutung der Gedanken verwirrt und umgewandelt wird. Und diese Verwirrung und Umwandlung ist der Charakter des ganzen Hegelschen Systems, um den Schein hervorzubringen, als werde in ihm die ewige Selbsterzeugung des Absoluten begriffen.

Psychologisch betrachtet ist das Denken die abstrahirende Analyse und Synthese der Erfahrung, der Empfindungen und Vorstellungen. Aber in der blossen Abstraction der Erfahrung als solcher Abstraction liegt kein Princip immanenter Entwickelung. Das Reich der Pflanzen und Thiere ist in der Erfahrung gegeben, und nur durch die Erfahrung wird der abstracte Gedanke der Pflanze, des Thiers erfüllt. Ganz wie Hegel aus dem Begriffe des Seins beweist, dass dasselbe in's Werden und Dasein übergehe, ganz ebenso könnte man aus dem abstracten Begriffe des Thieres beweisen, dass er mit der Negation behaftet sei und in's Werden und Dasein der Thiere übergehe. In Wahrheit aber werden solche Gedanken nur aus der Erfahrung erfüllt, so lange der erkennende Geist kein immanentes Princip der Entwickelung, keine ursprüngliche Synthese des Seins erkannt hat, aus welcher diese Mannigfaltigkeit des pflanzlichen und thierischen Daseins, wie alles Daseins überhaupt begriffen wird. So auch kann aus dem abstracten Gedanken: Sein = Nichts, nichts abgeleitet, sondern das leere Sein nur aus der Erfahrung erfüllt werden. Gesetzt auch, es müsse eine ursprüngliche Identität oder vielmehr Einheit des Seins, und eine Negativität in ihm in gewissem Sinne vorausgesetzt werden (wie selbst auch Herbart thun

muss), um auch nur die Möglichkeit der Abstractionen des Geistes selbst zu begreifen, so kann diese Einheit und Negativität nicht das leere Sein = Nichts sein, sondern nur eine reale synthetische Einheit, welche die formellen geistigen Abstractionen möglich macht, auch ehe sie selbst vom Erkennen begriffen ist.

Wenn nun aber bei Hegel die Identität des Seins und des Nichts, das Sein = Nichts, das Werden, ein blosses dialektisches Kunststück ist, und kein reales Entwickelungsprincip enthält, so kann auch die ganze Logik, ja die ganze Philosophie Hegels keines enthalten, da es nur diese Dialektik des Sein = Nichts ist, welche in allen Begriffen in immer andern Formen wiedererscheint.

Nehmen wir z. B. die Kategorieen des Daseins. Etwas ist nur das Andere des Andern, und da jedes dasselbe, das Andere ist, so ist es das Andre seiner selbst, also die Veränderung des Seins. Etwas und Anderes sind wieder solche schematischen Abstractionen des Denkens aus der Erfahrung. Etwas ist der Gedanke eines bestimmten, besondern Seins überhaupt, abstract gedacht, welche erfüllt werden soll aus der Erfahrung, woher sie stammt. Dem Etwas, dem so oder so bestimmten Sein, stehen gegenüber andere Etwas, jedes ist so das Andere des Andern; und ebenso geht Etwas durch einen Veränderungsprocess, nach der Erfahrung, über in ein anderes Etwas, wird so in der That zu dem Andern seiner selbst. Eis wird Wasser, Wasser wird Dampf u. s. w. Aber in dem Gedanken des Etwas als des Andern gegen ein Anderes, liegt an sich blos eine Vergleichung, aber nimmermehr ein reales Princip der Veränderung des Seins, des Uebergehens einer Daseinsform in eine andere. Die Zusammenfassung und Vergleichung, das Setzen des Einen als des Andern des Andern, fällt in uns; in der Erfahrung der Veränderung fällt es allerdings in das Sein selbst, wo wir dann aber auch nach einem Grunde der Veränderung fragen, welchen nun Hegel in dem dialektischen Wortspiel gibt, dass Etwas als das Andere des Andern hiermit das Andre seiner selbst sei, weil jedes als das Andre gegen ein Andres bezeichnet werden kann. Damit bleibt jedes dem andern gegenüber, und geht nicht in dasselbe über.

So wie die Veränderung des Daseins die künstliche Dialektik der Erfahrung der veränderlichen Realität oder Erscheinungswelt ist, so ist im Fürsichsein, den vielen Eins, die Erfahrung der besondern Formen der Realität als beharrender, selbstständiger, in Beziehung und Wechselwirkung mit andern Seienden,

in künstlicher Dialektik dargestellt — Fürsichsein und Sein für Anderes. Jedes Seiende ist wieder das Andere des Anderen, so ist es selbst Anderes, und mithin als das Andere des Anderen das Andere seiner selbst — Repulsion des Eins von sich selbst und Attraction der vielen Eins zu Einem Eins. Das Entwickelungsprincip ist wieder nur die Uebersetzung der aus der Erfahrung stammenden Abstractionen des Denkens in absolute Wesenheiten und deren künstliche oder Schein-Dialektik, da an und für sich in dem abstracten Gedanken der vielen Seienden weder ihre immanente Einheit noch ihre reale Wechselwirkung enthalten ist, sondern diese Bestimmungen erst wieder aus der Erfahrung des Seins hinzugefügt werden. Wohl kann es sein, dass diese Erfahrung selbst schlechthin zu einer ursprünglichen synthetischen Einheit, dem lebendigen, immer thätigen, wirkenden, differenzirenden und ausgleichenden Ursein, führt als einem realen Entwickelungsprincip des Universums, als der Wahrheit der Synthese Herbart's oder der realisirten Monadologie von Leibnitz. Wohl kann es sein, dass das reale Urprincip selbst Widersprüche zu enthalten scheint, oder dass dasselbe, obschon es voraus gesetzt werden muss, von der relativen Endlichkeit des Denkens überhaupt nicht in seiner realen Unendlichkeit begriffen werden kann (Spencer und der Skepticismus): immerhin ist es der nothwendige Gedanke absoluter Realität, aus welcher die Erscheinungen entspringen, und selbst erst die letzte Erklärung der Möglichkeit des schematischen Denkens, nicht aber dieses selbst. Das Denken als Wirklichkeit, als Abstraction des Erkennens (Empfindens, Vorstellens u. s. w.) gefasst, ist die subjective Thätigkeit des Menschengeistes, deren reale Basis das Naturleben, der Naturgeist ist, und für welche in ihrer Einheit mit dem Naturleben, mit der ganzen Natur, das absolute Princip der realen Erklärung, die absolute Position, das Ursein gesucht wird — durch die letzte, absolute analytische Synthese der Erfahrung im Denken. Das Denken, das Erkennen selbst zu diesem Princip zu machen, ist ebenso einseitig als das Atom oder die Materie dazu zu erheben. Die wahrhafte Einheit des Atoms, der Materie und des Erkennens zu finden, wie dieselbe in der Erfahrung der empirischen Wissenschaft als eine unbegriffene Thatsache sich darstellt, ist die wahre Aufgabe der Philosophie.

Gehen wir von den sog. Kategorieen des Seins fort zu denen des Wesens, so stellt sich in ihm dieselbe künstliche Dialektik

dar. Das Wesen ist die innere Einheit der Erscheinung, es ist nur Wesen, insofern es erscheint, und doch ist das Erscheinen die Negation im Wesen, sein Anderssein, sein Sein-für-Anderes, nicht seine Identität mit sich. Dieses Wesen ist dieselbe Abstraction des Gedankens, der Gedanke des Seins, insofern es ein sich selbst gleiches bleibt in dem Wechsel des Daseins und der Relativität des Daseins. Eis, Wasser, Dampf sind Erscheinungen, relative Daseinsformen, desselben Seins als ihres Wesens, sie verwandeln sich in einander unter bestimmten Bedingungen der Aussenwelt, sie müssen so eines Wesens sein in verschiedenen Zuständen. So ist der Sauerstoff ein identisches Wesen durch alle Processe der unorganischen und organischen Chemie u. s. w. Weil die Erfahrung solche mannigfaltigen Formen der Darstellung eines zu Grunde liegenden, selbst nicht als solchen, als identischen, wahrnehmbaren Identischen zeigt, so macht der Geist die Abstraction von Wesen und Erscheinung, und die Philosophie erhebt diesen zum allgemeinen Gedanken, wenn sie das Universum überhaupt als die Darstellung eines allgemeinen Urwesens in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen auffasst. So liegt freilich im Gedanken des Wesens der Gedanke der Erscheinung, denn jener ist eben nur die Abstraction eines Identischen in den Erscheinungen, aufgenöthigt durch die Erfahrung, ja aufgenöthigt auch durch das Denken selbst als Setzen der absoluten Position in allen relativen Positionen. Aber aus dem Gedanken des Wesens als solchen, d. h. eines identischen Seins wird keine Erscheinung begriffen, sondern sie wird aus der Erfahrung hineingelegt, wie die Abstraction des Wesens aus der Erfahrung hervorging. Es erfordert ein reales Princip, eine ursprüngliche Bestimmtheit des Wesens, damit das Wesen erscheine, z. B. wie Herbart setzt, ein Zusammen identischer Einheiten und deren Störungen und Selbsterhaltungen.

Ebenso verhält es sich mit den Kategorieen der sog. subjectiven Logik, den Kategorieen des Begriffes. Das Allgemeine ist die Abstraction des Identischen in vielen Formen der Wirklichkeit, das Besondere die der Unterschiede, in welchen sie dasselbige Wesen darstellen, das Einzelne die der individuellen Existenz dieses besondern Allgemeinen. Das Denken ist selbst überhaupt diese realistische Synthese der Wirklichkeit in dem Bewusstsein und für das Bewusstsein. Weil die Erfahrung dieses Identische in dem Besondern und Einzelnen darstellt, ist das Bewusstsein das Setzen desselben; und es ist das Setzen seiner

selbst, des Ich, des Bewusstseins als dieses identischen Wesens in allen seinen Empfindungen und Vorstellungen. Um aber diese Einheit in der Mannichfaltigkeit zu begreifen, bedarf es eines realen Grundprincips. Im abstracten Gedanken des Allgemeinen liegt nicht, dass es sich in sich selbst besondern und vereinzeln müsse, noch in dem des Besondern und Einzelnen, dass es eine reale Allgemeinheit oder Identität in sich sei. Alle diese Abstractionen der Erfahrung sind Probleme, deren Lösung die empirische Wissenschaft durch eine bedingte, relative Analyse, die Philosophie durch eine absolute sucht.

So ist die ganze Logik Hegels beschaffen. Alle diese abstracten Gedanken, dieses Ontologische, Metaphysische und subjectiv Logische, sind aus der Erfahrung stammende schematische Begriffe. Und da dieselben aus den Beziehungen, der Relativität der Erscheinung, dem Sein, in dem Wechsel und der Wechselbeziehung abstrahirt sind und insofern reale Bedeutung haben, so ist es freilich gewiss, dass sie diese Beziehungen überall an und in sich tragen, so dass sie nur (idealistisch) als die absoluten Wesenheiten vorausgesetzt und in den Fluss der künstlichen, Alles in sein Gegentheil aufhebenden Dialektik, nach dem Schema der Einheit (Sein), des Unterschiedes (Wesen) und der vermittelten Einheit (Begriff) gebracht zu werden brauchen, um die Logik Hegels darzustellen — die Entwickelung der absoluten Idee. Das ist kein vor der Schöpfung der Natur vor sich gehender Process Gottes oder der Vernunft als realen Urwesens, sondern lediglich der künstliche Process menschlicher Gedanken: Abstractionen, ein metaphysisches Kunststück. Dabei können wir jedoch nicht leugnen, dass die Logik Hegels, wie auch die übrigen Theile seiner Philosophie, viele scharf- und tiefsinnigen Kritiken des denkenden Verstandes in seiner Unmittelbarkeit, oder der empirischen Begriffe enthält, indem Hegel zeigt, dass auf diesem Standpuncte überall abstracte Bestimmungen einseitig gesetzt und wieder zusammengesetzt werden, als wenn das reale Wesen der Dinge gleichsam dieses Conglomerat von Erfahrungs-Abstractionen wäre — ein Conglomerat von Stoffen, Atomen, Kräften, Empfindungen u. s. w. Hegel zeigt mit Recht und dies geben daher auch Herbart und Spencer zu, dass alle diese Abstractionen der denkenden Vorstellung sich in Widersprüche verwickeln, weil sie das Wirkliche einerseits auflösen, und was nur in seiner Relativität Bedeutung hat, mit dem Schein der Selbstständigkeit umgeben (wie Atome, Kräfte, Lebenskraft, Licht- und Wärmestoff,

magnetische, electrische Materien u. s. w.) — und andererseits die Einheit in diesen Bestimmungen, wie sie die Erfahrung selbst enthält, wieder als abstracte Besonderheit scheinbar selbstständig machen und dann wieder mit der Vielheit als Eigenschaften, Kräften u. s. w. in Eins setzen und so der Schein hervorgebracht wird, als wenn das Identische als Eins Gesetzte vielmehr ein Nichtidentisches als Vieles gesetzt sei, welchen Widerspruch Herbart überall zum Gegenstnnd der Kritik macht. Auch Hegel weist diese Widersprüche überall nach, löst aber in Wahrheit diese relativen Widersprüche in absolute auf. Denn die Auflösung derselben bei ihm besteht darin, dass er jeden Gedanken als identisch setzt mit seinem Gegensatze, oder als übergehend in sein Gegentheil, wodurch jeder in der That vernichtet, zu Nichts gemacht wird. Diese Selbsterzeugung des Absoluten ist von Anfang an seine Vernichtung. So wie Herbart's nur äusserliche Synthese der Identischen in eine innere umschlug, in das Sich-in-sich-selbst-Unterscheiden und den Process der Monade, also in die Dialektik Hegels, so schlägt Hegels nur innerliche Analyse um in die Selbstvernichtung des Absoluten und in die reine Aeusserlichkeit des Seins, die Materie und Natur, in welcher die Idee nur das innere treibende Princip ist. Der Realismus Herbarts geht am Idealismus, der Idealismus Hegels am Realismus zu Grunde. Was bleibt übrig, als eine ursprüngliche analytische Synthese oder unterschiedene Einheit als die absolute Position zu denken? Und kann diese gedacht werden ohne Wiederspruch? Wir wollen dieses später untersuchen.

Dass nun in der That der Idealismus der speculativen Logik am Realismus zu Grunde geht, zeigt Hegel selbst am Ende der Logik. So wie der Idealismus Herbart's an seinem eigenen Resultate, dem vorstellenden Ich und an der Natur der Dinge, dem Aesthetischen und der Teleologie zu Grunde ging. Die Idee, an dem Ende der Logik, hat sich erwiesen als die absolute Idee, die vollkommene Einheit der Subjectivität und Objectivität des Begriffes. Diese absolute Idee ist es nun, welche sich als das Andere ihrer selbst frei aus sich entlässt, oder sich in ihrer absoluten Freiheit entschliesst, sich als das Andere ihrer selbst, d. h. unter dem Momente der (unaufgelösten) Besonderheit, d. h. sich als Natur zu setzen. Zwar ist die Idee in der Logik schon durch alle Stufen des Gedankens hindurchgegangen, sie trägt die

Metaphysik und formelle Logik in sich, hat den Mechanismus, den Chemismus und das Leben entwickelt und endlich die absolute Idee als den Alles abschliessenden und vollendenden Gedanken, als die volle Einheit des Begriffes und der Objectivität, des Innern und Aeussern u. s. w. erkannt. Diese Idee kann demnach nichts Anderes sein als das Erkennen, der Gedanke, dessen Objectivität selbst Gedanke ist, das absolute Ich, das wahre Wesen des Universums. Aber Hegel nimmt alle diese Kategorieen: Mechanismus, Chemismus, Leben, wieder so als seien sie allgemeine Gedanken, auf Natur und Geist gleichmässig anwendbar, wie man von mechanischem Gedächtnisse, mechanischen Staatseinrichtungen, Wahlverwandtschaft in der Liebe u. s. w. spricht. Obwohl er dann wieder zugibt, dass ein Theil der logischen Idee mehr das Wesen der Natur, ein anderer mehr das Wesen des Geistes bezeichne, die absolute Idee also das höchste Wesen des Geistes. In der logischen Idee sind daher wohl die Keime von Natur und Geist enthalten, aber sie sind nur Keime, Abstractionen, welche der Entwickelung und Erfüllung harren. Aber die absolute Idee ist der wahrhafte, vollendete Keim des Universums, gleichsam Gott vor Erschaffung der Welt. Aus diesem Princip, der absoluten Einheit der Subjectivität und Objectivität des Begriffes, ist daher die ganze Entwickelung der Welt erst eigentlich zu begreifen. Sie ist die absolute unpersönliche Vernunft, das Ansichsein des absoluten Geistes oder der absolute Geist in seiner abstracten vorweltlichen Innerlichkeit. In Wahrheit ist diese absolute Idee der höchste Standpunkt subjectiver, künstlicher, abstracter Gedanken-Dialektik, ein Schattenbild des wirklichen Geistes, des Erkennens, und dieses abstracte Wesen des Gedankens, dieser unwirkliche, immaterielle Geist ist dann der Welt als Princip vorausgesetzt, worunter der Eine sich einen lebendigen Gott, der Andere eine unpersönliche Urvernunft, ein reines unendliches Denken u. s. w. vorstellen mag. Die Realität dieser Vernunft, dieses Princips ist nichts Anderes als das Ich, das Denken des Menschen in seiner abstracten Selbstbeziehung oder Einheit mit sich. Dieses ist über den subjectiver Idealismus nur hinausgehoben dadurch, dass es allgemein, innerlich gesetzt und zum Princip einer realen Welt, der Natur gemacht wird.

Aber wie kann eine Natur aus dieser absoluten Idee, dieser reinen unendlichen Vernunft, diesem immateriellen sich gegenständlichen Denken oder Ich = Ich, hervorspringen? Hegel sagt:

durch das Setzen ihrer selbst in dem Momente des Andersseins, der Negativität oder durch ihre absolute Freiheit, wonach sie sich entschliesst, sich als ihr Anderes aus sich selbst zu entlassen. Durch den Ausdruck: Freiheit, wird der Schein des Geistes vorgespiegelt, durch die Selbstentlassung wird der Geist wieder aufgehoben in sein Anderes. Er, die absolute Idee, die unendliche Einheit der Subjectivität und Objectivität des Begriffes, des Denkens, bleibt nicht bei sich im Anderssein, verwandelt, metamorphosirt sich in der Natur, und doch hat die absolute Idee schon alle Objectivität, den Chemismus und das Leben in sich aufgehoben. Hegel ist nicht im Stande, aus ihrem Begriffe eine Natur zu entwickeln. Die absolute Idee, die Auflösung aller Widersprüche, muss an ihrem eigenen Widerspruch zu Grunde gehen, übergehen in ihr Gegentheil. Sie ist frei, weil sie alle Nothwendigkeit in sich aufgelöst trägt, sie muss sich entlassen, entäussern, weil die Nothwendigkeit, das Moment der Negation, des Andersseins sie aus sich selbst heraustreibt. Ihre ewige Freiheit ist nur ein Moment, in welchem sie es nicht aushalten kann und sich in die bewusstlose, gedankenlose Nothwendigkeit der Natur auflöst — um freilich dereinst aus ihr wieder zu sich selbst zurückzukehren in dem Geiste des Menschen und des Gottmenschen und der speculativen Philosophie. Wäre es Ernst mit der absoluten Idee, dem unendlichen Fürsichsein des Geistes, des Erkennens als der Einheit der Subjectivität und der Objectivität, so würde die Natur und die Welt überhaupt als eine vom absoluten Ich im Beisichbleiben, im Insichreflectirtsein gesetzte Offenbarung und Schöpfung erscheinen müssen, mag dieser Begriff gedacht werden können oder nicht, nicht aber als eine Selbstenlassung, ein momentanes Untergehen des Absoluten in der Natur. Und wenn die Schöpfung der Natur aus Nichts durch Gott den absoluten Geist ein unbegreiflicher, widerspruchsvoller Gedanke ist, so ist der Gedanke des Hervorgehens der Welt aus der Selbstentlassung der absoluten Vernunft ebenso unbegreiflich, eine vollkommene Gedankenlosigkeit des absoluten Gedankens, und offenbar ein blosses Phantasiespiel, sogar kaum mehr ein dialektisches Kunststück zu nennen. Die wahre, aus der Subjectivität des wirklichen Menschen zu begreifende, Bedeutung dieses Hegelschen Uebergangs in die Natur ist daher diese. Wir haben in der Logik nur mit den allgemeinsten Abstractionen zu thun gehabt. Aus diesem abstracten Reiche müssen wir nun uns selbst entlassen, und wieder an-

schauende, empfindeude, naturbestimmte Individuen werden, d. h. wir müssen nun das Wesen der Dinge als Natur betrachten. Denn die Natur ist einmal da, so müssen wir dieselbe mit der Vernunft erfüllen, als eine Darstellung der Gedanken, als bewusstloses, materielles Abbild des Ich, des Geistes erkennen. Aber in der absoluten Idee selbst, wie sie am Ende der Logik erscheint, ist nicht das geringste reale Princip der Materie und Natur enthalten. Die absolute Idee als die unendliche Einheit der Subjectivität und Objectivität des Begriffes, ist vollendet in sich selbst, kann gar kein Bedürfniss haben sich selbst zu entlassen, welche Selbstentlassung denn auch schon an sich ein dialektisches Kunststück ist. Das menschliche Denken hingegen ist nicht befriedigt mit der absoluten Idee; der Mensch weiss, dass es ein Anderes giebt ausser seinen abstracten Gedanken und seinem abstracten Ich, eine natürliche, allmächtige Realität, aus welcher seine Abstractionen in Wahrheit genommen sind, und in welcher sein abstractes Ich selbst wurzelt. Als dialektischer Process des menschlichen Geistes ist die Logik Hegels zu verstehen und fällt der Kritik anheim; als Entwickelung des Absoluten oder Gottes vor Erschaffung der Welt ist sie eine haltlose Phantasmagorie.

Aus der Kritik der Logik Hegels ergeben sich uns folgende Resultate:

a) Sie enthält nur Abstractionen des menschlichen Geistes aus der Erfahrung, subjective Gedanken: Schemata, deren objective Bedeutung und Realität einer kritischen Untersuchung bedarf.

b) Sie macht dieselben, von ihrem Ursprunge, der Bildung aus der Erfahrung durch Sprache und Gedanke, abstrahirend zu einem künstlichen Systeme absoluter Wesen und Wesenheiten.

c) Die dialektische Bewegung in ihr, als ein stetes Uebergehen in den Gegensatz und Selbstnegation jeder Bestimmtheit, bleibt im Widerspruch, d. h. dem Identischsetzen des Entgegengesetzten, befangen, und ist deshalb ein blosses Gedanken-Kunststück und ein Wunder von Anfang bis Ende.

Der wahre Gedanke einer absoluten synthetischen Einheit ist verkehrt in den Gedanken eines sich auflösenden Widerspruchs. Die abstract Identischen Herbarts und ihr syn-

thetischer Schein, wie die selbstanalytische Identität Hegels lösen sich gleichmässig auf in die wirkliche synthetische Einheit.

So wie nun die Logik Hegels und ihr Uebergang in die Natur ein dialektisches Kunststück ist, so wird nun auch die ganze Entwickelung durch Natur und Geist denselben künstlichen, widerspruchsvollen Schematismus darstellen eben die Anwendung des logischen Widerspruchs und des Begriffs-Schematismus auf diese realen Sphären. Dass also z. B. die Deduction von Raum, Zeit und Bewegung aus dem Begriffe der ausser sich seienden Idee, der Materie als des Productes derselben, der mechanischen Qualitäten der Materie, Schwere, Cohäsion u. s. w. aus einem formellen Gesetztsein derselben nach besondern Momenten ihres Begriffes, der chemischen Elemente aus den Momenten des Begriffes, so des Sonnensystems, der Organismen u. s. w. — dass dieses Alles nur ein schematischer Formalismus ist ohne wirkliche real-genetische Grundlage, versteht sich hiernach von selbst. Trotz aller speculativen Dialektik kommt daher Hegel im Begriffe der Natur nicht weiter als der gewöhnliche Formalismus der empirischen Wissenschaft und bleibt in Wahrheit mit denselben Widersprüchen behaftet, z. B. in den Begriffen von Raum, Zeit, Bewegung, Materie, wie dieselben von den alten Eleaten, den Skeptikern und jetzt von Spencer zur Widerlegung der Realisirung einer absoluten Position nachgewiesen wurden. Seine Auflösung dieser Widersprüche, wie in der Logik der Widersprüche in dem Gedanken des Unendlichen u. s. w., ist ein leerer dialektischer Schein. Dass aber alle diese Widersprüche nicht im Wesen der Dinge liegen, sondern durch das die Erfahrung denkende Erkennen erzeugt sind und daher in ihm auch irgendwie auflösbar sein müssen, wird kein Skepticismus dem Menschen ausreden können.

Dass nun aber trotzdem in den Darstellungen Hegels theils höchst scharfsinnige Kritiken gewöhnlicher Verstandes-Theorieen, theils wahre Lichtblicke in den innern Process mancher Erscheinungen, sowohl der Natur als des Geistes enthalten sind, und schon die allgemeine Grundidee der Natur und des menschlichen Geistes als einer Entwickelung aus innerer Nothwendigkeit zu vielen wahren Ideen führte: das wird Niemand leugnen, welcher Hegels Werke unbefangen und gründlich studirt hat. Zu derselben Anschauung ist aber auch bereits die empirische Wissen-

schaft, nicht ohne einen gewissen Einfluss jener Ideen, geführt, und der Entwickelungs-Begriff ist einer der wichtigsten geworden, wie die Theorie der Gestirnbildungen (zuletzt bei Ennis) und der Evolutionen der Erde und der organischen Lebensformen (zuletzt bei Darwin auf das ganze Reich der Pflanzen und Thiere angewendet) beweist. Diese Idee der Entwickelung *(evolution)* ist es auch, welche Spencer zu Grunde gelegt und in ihren realen Momenten analysirt hat — das wahre Verdienst dieses Mannes.

Ebenso hat die empirische Wissenschaft mehr und mehr durch die Auflösung der Luft-, Wärme-, magnetischen, elektrischen Materien u. s. w. in Bewegungs-Processe, und durch die Idee der Einheit und Persistenz der Kraft in ihren sich in einander umwandelnden Formen (Mayer, Liebig, Faraday, Grove u. s. w.) die Erfahrung einer vernunftvollen Auffassung der Natur näher gerückt, welche Humboldt als das noch unerreichte Ziel der Wissenschaft hinstellt. Vernunftvoll heisst aber in Wahrheit nichts Anderes als: Entwickelung aus einer ursprünglichen synthetischen Einheit, in welcher gleichmässig das was man Materie und Natur als das was man Geist nennt, begründet und begriffen ist, und die Widersprüche des Denkens wirklich gelöst sind. Nicht der widerspruchsvolle Begriff einer Selbsterzeugung des Absoluten, nicht das Setzen des Geistes, des Denkens als des Absoluten, sondern das Setzen eines alleinigen Urlebens, in welchem die materielle Erscheinung, die immanente Zweckmässigkeit der Natur, und das geistige Leben gleichmässig getragen sind als nothwendige Synthesen und synthetisch-einheitliche Processe, entspricht dem letzten Bedürfnisse des Erkennens, ist die im Universum lebendige Vernunft — gesucht von dem empirischen und dem philosophischen Denker, anticipirt in der genialen Phantasie von Philosophen und Dichtern, wie einem Leibnitz, Schelling, Göthe, geahnt in dem Kosmos eines Humboldt, in begriffsmässiger Erkenntniss noch nicht dargestellt, erst die Aufgabe der vereinigten empirischen und philosophischen Wissenschaft der Zukunft.

(Hier will nun der Verf. die Grundidee der wahrhaften absoluten Position geben, als den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie. Er konnte jedoch diese Darstellung bisher nicht vollenden, unterbrochen durch die Sommerarbeiten des Farmers. Einen Theil dieser positiven Darstellung zu geben ohne das Ganze, ist aber unthunlich.)

Entgegnung auf Dr. Leander's Bemerkungen zu einigen Sätzen aus dem Programm des Prager Philosophen-Congresses.

(Philos. Monatshefte III, S. 111—133.)

Von

Th. Schliephake.

Die Gegenstände, über welche ich eine Erklärung geben will, sind von allgemeiner Bedeutung für die Auffassung der Wissenschaft und ihrer Beziehung zum Leben, sie können daher nur im Zusammenhange der leitenden Grundwahrheiten erörtert werden. Es sind hauptsächlich zwei Fragen, worüber eine Verständigung gesucht wird: über den organischen Charakter der Wissenschaft, besonders hinsichtlich des Verhältnisses der eigentlichen Philosophie zu den empirischen Einzelwissenschaften, und über die Gliederung der menschlichen Gesellschaft, insbesondere was das Verhältniss von Staat und Kirche und den übrigen Gesellschaftskreisen anbelangt. Diese Fragen beruhen auf dem Begriff der Wissenschaft und den Principien der Gesellschaftslehre, letztere aber hängen auf's engste mit jenem zusammen; denn je nachdem man für das Ethische eine streng rationelle Erkenntniss annimmt, oder sich mit einer empirischen Ansicht begnügt, muss die Antwort auf die gesellschaftwissenschaftlichen Fragen verschieden ausfallen. In der Einsicht in die Grundbegriffe, um welche die Untersuchung sich dreht, liegt die Entscheidung gänzlich; die Darlegung derselben ist nicht nur der kürzeste Weg zur Verständigung, sondern auch der einzige, der wirklich zum Ziel führt, und ich hoffe, dass die nachfolgenden Ausführungen dazu beitragen werden, da ich in den Bemerkungen des Herrn Dr. Leander eine speculative Richtung erkannt habe, welche Anknüpfungen zur Annäherung darbietet.

Der philosophische Standpunkt Boströms, dem Herr Dr. Leander sich anschliesst, ist der rationell-idealistische. Die rationalistische Schärfe dieser Betrachtungsweise ist mit Cartesius verwandt, die idealistische Abstraction erinnert an die platonische, welche das Wesenhafte nur in der ewigen, übersinnlichen Wahrheit gefasst hat. In der Erkenntnisslehre bekennt er sich zu einem Dualismus hinsichtlich der Erfahrung und Philosophie. Dualistische Auffassungen haben ihre Bedeutung in der Wissenschaft; sie äussern

anfangs eine antreibende Kraft, weil sie die Unterschiede hervorheben; sobald es sich aber um tiefere Fortbildung der Wissenschaft handelt, zeigen sie ihr Unvermögen, die wichtigsten Fragen, die das Ganze und die Harmonie der Gegensätze betreffen, zu lösen. Die Geschichte beweist das. Es war ein Fortschritt, dass die Einseitigkeit des platonischen Idealismus durch Aristoteles eine Berichtigung fand, indem dieser, ohne den reinen Begriff zu verkennen, zu der Wissenschaft die Erfahrung als wesentlichen Bestandtheil aufnahm. Nachdem der cartesische Zwiespalt zwischen Geist und Materie lange hinderlich gewesen war, wurde eine Höherbildung der Wissenschaft erst angebahnt, als man eine Vermittlung und Ueberwindung desselben suchte. Dass aber ein wahrhaft organischer Wissenschaftbau, eine Ansicht, die in den bedeutendsten speculativen Systemen Deutschlands neuerer Zeit, wenn auch in verschiedener Gestalt, die herrschende ist, nicht dualistisch angelegt sein kann, ist leicht einzusehen. Es kann die Zweiheit weder die Grundlage, noch die Spitze bilden. Die allgemeinen Gesetze der Gliederung zeigen es, welche als Kunstgesetze die Ausbildung der Wissenschaft bestimmen. Diese Gesetze ergeben sich aus der formalen Betrachtung des Wesens im Allgemeinen. Wir fragen überhaupt: wie ist das Wesen zu denken? Offenbar: 1) als Einheit, als ein Ganzes für sich; 2) in der Unterscheidung seiner Bestimmnisse (Eigenschaften und Theile); 3) in dem Vereinbezug des Unterschiedenen. Sehen wir weiter hin, so ergeben sich folgende Verhältnisse: Die theilheitlichen Bestimmnisse sind in dem Ganzen umfasst, ihm untergeordnet, dieses selbst aber in seiner Einheit ist über dem in ihm unterschiedenen Gegensätzlichen, als der höhere bestimmende Grund; die Unterschiedenen von gleicher Stufe sind einander nebengeordnet; die Vereinbezüge sind durch die Einheit des Ganzen in allen Richtungen der Unterschiedenheit gefordert, sowohl der subalternirten, wie der coordinirten Verhältnisse, sie sind wechselseitig unter allen Gliedern des Ganzen und mit diesem, welches erst in den harmonischen Bezügen sich vollendet darstellt.

Nach dieser Ansicht einer in den Grundzügen vollständigen Organisation sieht man, dass der Gegensatz (der, wenn er ein totaler ist, als Zweiheit erscheint) eine mittlere Stelle einnimmt; er ist in und unter dem Ganzen gesetzt, ist aber selbst Voraussetzung für die Vereinbezüge. Für sich allein ist die dualistische Fassung des Wesens unzureichend, weil sie weder den ganzen Um-

fang, noch die innere Vollendung begreift. Wir müssen daran erinnern, dass die rechte Erkenntniss des Wesens nicht eine blosse Abstraction sein kann; denn so lange wir abstrahiren, fassen wir das Wesen noch unvollständig. Schon die Logik lehrt das. Nehmen wir den Begriff nach seinem ganzen Umfange und nach allen Arten, so haben wir: Grundbegriffe, Allgemeinbegriffe und Individualbegriffe (gemeinlich Anschauungen genannt). Unter den Grundbegriffen verstehe ich hier vor Allem die eigentlichen Wesensbegriffe, welche das Ganze ihres Gegenstandes erfassen, wie die Gedanken: Ich, Geist, Natur; ausserdem die Formbegriffe, denn auch diese werden so gefasst, wie der Gedanke: Raum. Solche Begriffe bilden die Grundlage für den gesammten Inhalt ihres Bereiches, den sie einschliessen; es sind wirkliche Universalbegriffe, da sie das Wesen in seiner Einheit und Allumfassung zum Gegenstande haben. Es ist Thatsache, dass wir solche Gedanken in unserem Bewusstsein finden; sie sind das vorzüglichste Kennzeichen des vernünftigen Denkens, dessen besondere Verrichtungen sämmtlich darauf beruhen, sowohl Unterscheidung, wie Abstraction, Ableitung und Combination. Die verschiedenen Wissenschaften sind weiter nichts, als Ausbildung ihrer Grundgedanken; das Princip einer jeden begreift an sich den vollen Inhalt der zu entwickelnden Erkenntniss in sich; wir bewegen uns, wenn wir eine Wissenschaft entfalten, innerhalb des Umfangs ihres Grundbegriffs. Auch die empirischen Wissenschaften beruhen auf den Grundbegriffen, welche die Ausdehnung und Grenze ihres Gegenstandes bestimmen. Der Wesensbegriff ist das einschliessende Ganze einerseits für das Allgemeinbegriffliche, anderseits für das individuell Anschauliche seines Umfangs. Dies Gegensätzliche, das theils der rationellen, theils der empirischen Erkenntniss zugewiesen wird, ist in und unter dem Wesen befasst, das ganz und eins ist. So ist die Natur Ein Wesen, und es gehört ebensowohl das Allgemeinbegriffliche, das bleibend Gesetzliche, ihr an, was die Naturforschung zu erkennen sucht, wie die individuelle Erscheinung der lebendigen Gestaltung, die wir sinnlich wahrnehmen. Wer die Natur recht erkennen will, muss nach allen diesen Seiten blicken; die Naturwissenschaft umfasst in ihrem Grundbegriff beiderlei: die rationelle Erforschung und die empirische Betrachtung; die Ausführung derselben lässt uns dann das Naturreich in seiner Fülle erkennen. Nicht anders

ist es mit den übrigen Wissenschaften. Durch rationelle und empirische Forschung werden die Grundgedanken weiterbestimmt und ausgebaut; der anfangs rein im Ganzen ergriffene Gegenstand wird wissenschaftlich entfaltet und erklärt, die reine Idee wird zur concreten. Allerdings können wir keinen Gegenstand eigentlich erschöpfen, sein Inhalt ist ein unendlicher; das ist aber nicht eine Beschränktheit, der unser Denken nur bei den Grundbegriffen unterworfen wäre; dasselbe gilt auch von den sinnenfälligen Dingen.

Die menschliche Wissenschaft steht in der Form der Entwicklung; sie geht schrittweis voran, durch gesetzmässige Weiterbestimmung, aber sie überschaut doch zugleich den ganzen Umkreis ihrer Betrachtung. Die Vorwürfe nun, welche unser Gegner in Betreff des sogenannten „Wesensbegriffs, der Grund- Ur- oder Wesenidee" erhebt, besonders gegen die Krausische Lehre davon (S. 113 f.), beruhen auf Missverständnissen und zerfallen gänzlich in sich selbst. Es ist nicht unsere Schuld, wenn er wissenschaftliche Forderungen, die auf Thatsachen beruhen, und die auch auf dem Philosophencongress zu Prag nicht unerklärt geblieben sind, auf eine Weise dreht und hinaufschraubt, dass er bei Erkenntnissformen anlangt, die er selbst nicht mehr „als dem menschlichen Bewusstsein angehörig" entdecken kann. Wenn ihm die Grundideen als „vorwissenschaftliche und darum auch relativ dunkle und verwirrte Auffassungen" (es sollte heissen: relativ dunkle und verwirrte und darum vorwissenschaftliche) gelten, so ist dagegen in Erinnerung zu bringen, dass helldunkle Ahnungen noch keine Grundideen sind, dass die Principien der Wissenschaften nicht mit einem Schlage hingeworfen werden, dass vielmehr ihre Erfassung eine Frucht analytischer Forschung ist, welche sich streng auf wissenschaftlichem Boden zu halten hat. Dass er solche Ideen als ein „für sich abstractes Bewusstsein" ansieht, beweist eben, dass ihn sein abstract dualistischer Standpunkt verhindert, auf eine Lehre einzugehen, deren tiefere Erfassung des Wesens ihm hätte Anlass bieten können, jenen Standpunkt zu überwinden. Wenn wir, wie wir müssen, das Wesen wirklich in seiner Einheit und Ganzheit denken, so können wir uns der Einsicht nicht verschliessen, dass das Concrete nicht ausser dem Bereich des Wesens liegt, sondern ihm ein- und untergeordnet werden muss; und dass das Wesen auch urwesentlich ist, d. h. über seiner inneren Mannichfalt steht, lässt sich am leichtesten am menschlichen Geist durch die Thatsachen des Selbstbewusstseins verdeutlichen.

Was bleibt denn für die wissenschaftliche Betrachtung übrig, wenn man die Grundbegriffe, diese angeblich „vorwissenschaftliche, dunkle, verwirrte Auffassung“ hinwegnähme? Man stände dann vor dem Bodenlosen; denn alle bestimmte Erkenntniss, sei es des Allgemeinen, oder des Besonderen, wird von und in ihrem Grunde getragen. Freilich, in diesen höheren Fragen führt die rationalistische Abstraction nicht zum Ziele. Ueberhaupt nimmt in dem Ausbau der Erkenntniss die Abstraction eine untergeordnete Stellung ein, ihr zur Seite geht die Comprehension, die Zusammenordnung und Ineinsbildung des Unterschiedenen.

Wie den Grundideen, so will unser Gegner auch der *analytischen Erkenntniss* nicht diejenige Bedeutung zugestehen, welche wir derselben, *als einem Hauptttheile der Wissenschaft*, beilegen. Der analytische Forschungsgang wird bestimmt einerseits durch die Forderung, dass die Wissenschaft auf der Erkenntniss des absoluten Wesens, als des höchsten Princips, errichtet werde, andererseits durch die Stellung des Denkenden zu dieser Wahrheit, insofern derselbe, befangen in sinnlichen Vorstellungen und im abstracten Denken, sich erst zu jener Erkenntniss emporarbeiten muss. Schon der Name: subjectiv-analytischer Theil deutet hinreichend darauf hin, und die nähere Bestimmung, dass es die „menschliche Wissenschaft oder vielmehr Wissenschaftforschung“ sei, die sich in einen subjectiv-analytischen und in einen objectiv-synthetischen Theil gliedert (S. 112), ergab sich von selbst, zumal wenn man den in dem Prager Programm (Satz 24) angezeigten Ausgang der analytischen Betrachtung, die Selbsterkenntniss: Ich, nicht ausser Acht lässt. Ist nun aber der *analytische Forschungs- und Lehrgang zunächst von Seiten des denkenden Subjects* erfordert, so darf doch nicht übersehen werden, dass diese Betrachtung *auch sachlich, der Wahrheit gemäss, gefordert* ist, und zu einer vollständigen wissenschaftbildenden Methode gehört. Die analytische Philosophie ist nicht eine negative, wie Schelling sich die Sache vorgestellt hat; sie enthält positive, wahre und gewisse Erkenntniss, wohlgeordnet und in zusammenhängender Fortschreitung, *sie ist selbst Wissenschaft*, nicht bloss von „propädeutischer“ oder „einleitender“ Bedeutung. Jeder bestimmte Gegenstand ist auch selbständig, er wird als solcher, intuitiv, erfasst oder erschaut; auch die analytische Fortschreitung ist sachlich begründet; jedes Endliche deutet durch seine Beziehung zu dem Unendlichen, jedes Begrün-

dete weist durch seinen Bezug zu dem Grunde über sich selbst hinaus, zu höherer Erkenntniss; es ist ein Glied in der Stufenfolge, auf der wir bekanntlich, bei streng methodischer Forschung, zu der Erkenntniss des obersten Urgrundes gelangen. An sich und in der ewigen Wahrheit ist der doppelte Weg begründet: von unten nach oben, und von dem Höchsten wieder abwärts. Das volle Licht der Ueberzeugung verbreitet sich über den analytischen Forschungsgang an dessen Ziele. In Wahrheit aber ruht er durch und durch auf dem Princip, das der Geist vom Beginn an im Gedanken festhält, um gesetzmässig fortschreitend sich ihm zu nähern. Der menschliche Geist beginnt, seinem Entwicklungsgesetze nach, mit der analytischen Seite des Bezuges zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Dieser analytische Lehrgang ist in allen Theilen von dem Bewusstsein seines Zieles durchdrungen, das Princip ist in ihm überall wirksam gegenwärtig, mit jener emporleitenden Macht, die in der Nothwendigkeit des vernünftigen Denkens liegt. Als sachlich wahr, ist der Erkenntnissinhalt der analytischen Philosophie dann in die synthetische Entwicklung mit aufzunehmen, und zwar stetig. Die vollständige und harmonische Methode besteht in der gesetzmässigen Ineinsbildung des Intuitiven und Deductiven, in der Construction der Erkenntniss.

Die richtige Auffassung des Wesens führt unfehlbar zu der Idee der Wissenschaft als eines organischen Ganzen. Der Einwurf, der von Seiten unseres idealistischen Gegners gemacht wird, geht jedoch dahin, dass die Erfahrungserkenntniss von der Philosophie abgetrennt, dass eine Verbindung beider in Einem Ganzen nicht statthaft sein soll. Ich habe in meinem Vortrage über den emporleitenden Forschungsgang auf dem Congress zu Prag die Ansicht ausgeführt, dass in dem analytischen Lehrganzen die Erkenntniss aller Gebiete, auch der Erfahrung und Geschichte, dargelegt und dass die empirische mit der Vernunfterkenntniss in Beziehung gebracht werden soll, damit das menschliche Bewusstsein möglichst vollständig, nach allen Seiten, durchforscht werde. Es ergeht ausserdem, wie zuvor bemerkt, an die Wissenschaftbildung die Forderung, dass auch die auf synthetischem Wege abgeleitete Erkenntniss mit der Erfahrungskunde in Verbindung gebracht werde, damit die Wissenschaft ihren Umfang und ihre rechte Fülle gewinne. Jene Vereinbildung ist geboten, weil beide das We-

senhafte zu ihrem Gegenstande haben, die eine, wie es in der zeitlich individuellen Erscheinung vorliegt, die andere, wie es in der Modalität des Ewigen, des Allgemeinen und Unbedingten ist und gedacht wird. Den unterschiedenen Modalitäten des Gegenstandes entsprechen nun die unterschiedenen Erkenntnissquellen unseres Geistes: der sinnliche (leiblich- und geistig-sinnliche) und der nichtsinnliche (gemeinlich Vernunft benannte) Erkenntnissquell. Die Unterschiede der Erkenntnissquelle betreffen das zu Erkennende hinsichtlich seiner bestimmten Daseinsweise, nicht das Wesentliche schlechthin und in allem Betracht. Die nämlichen Wesen sind es, an denen wir theils ihre individuelle, in der Zeit sich darstellende Lebenserscheinung wahrnehmen, theils ihre unänderliche und ewige Wahrheit, die sie als Lebensgrund und Ursache in sich tragen. Zu Prag habe ich diese wichtige Unterscheidung theils bei der Analyse des Selbstbewusstseins, theils in der Begriffsbestimmung des Geistes auseinandergesetzt. Sinnliches und Nichtsinnliches erkennen wir ebenso in der Natur; die Menschheitlehre hat ebensowohl das Geschichtsbild, soweit unsere Kunde reicht, wie das Urbild ihres Gegenstandes aufzustellen; beides gehört zu dem Menschenwesen. Können wir uns ein lebendes Wesen denken, wenn wir die lebendige Bestimmtheit von ihm abtrennen? Wir bemerkten schon, dass die Wesensbegriffe sowohl für die geschichtliche, wie für die urbegriffliche Seite der Wissenschaft den gemeinsamen Grund und Boden bilden. Wenn man nun auf das sachliche Verhältniss des empirischen und des rationellen Erkenntnissinhalts blicken will, so kann man keinen Zweifel darüber hegen, dass beide in Einen weiteren Umfang der Wahrheit gehören. Damit ist nicht gemeint, dass ein blosses obenhin Zusammenfassen beider, in Bausch und Bogen, unter die Principien stattfinden solle, vielmehr ist eine innige Beziehung unter ihnen durchzuführen. Aus der Erfahrung zieht auch die Philosophie Nahrung, sie verdankt ihr Anschaulichkeit, Fülle des Inhalts und bestimmter Anregungen. Unser Gegner freilich meint, die Philosophie scheine aus dem Bunde mit den empirischen Wissenschaften „nichts gewinnen zu können" (S. 114); dagegen will ich nur die Frage stellen: man denke die Erfahrungswissenschaften hinweg, wie würde es dann mit der Philosophie bestellt sein, und wie ist es der letzteren ergangen in Zeiten, wo die empirische Forschung noch nicht erstanden war, oder wo sie im Argen lag? Und andererseits die empirischen Wissenschaften? Vor Allem

freilich müssen wir uns hüten, dasjenige für Mängel anzusehen, was ihr Eigenthümliches gegen die rationelle Forschung ausmacht: dass sie die lebendige Bestimmtheit der zeitlichen Wirklichkeit als solche erfassen, das Thatsächliche, welches durch seine Erscheinung selbst dem Hypothetischen der blossen Möglichkeit enthoben wird. Die Empirie zeigt uns das Wesentliche in einer anschaulichen Daseinsweise, in einem Bilde, dessen Kunde wir aus dem reinen Vernunftbegriff niemals schöpfen können. Aber die Empirie bedarf dieses Begriffes zum Verständniss ihres eigenen Gegenstandes. Genau angesehen, würde der Empiriker, ohne Hinzunahme philosophischer Begriffe, gar nicht wissen, was er zu betrachten, worüber und wohin er zu forschen hat; die sinnlichen Anschauungen für sich allein thun es nicht. Der Gedanke des Wesentlichen selbst und im Ganzen, dem die sinnliche Bestimmniss angehört, und das in derselben, jedoch theilheitlich, und deswegen in zeitlicher Folge, sich darstellt und bethätigt, ist als solcher nicht sinnlich gegeben und kann nicht sinnlich gegeben werden; und es gilt dieses nicht allein von den eigentlichen Wesensgedanken, sondern auch von Wesenheiten und Formen. Wir verlangen aber, wie angedeutet, eine innige Beziehung, eine *tief eindringende Synthese der empirischen Anschauung und des philosophischen Gedankens.* Die zeitliche Erscheinung ist ein ganz Besonderes, aus einer unendlichen Möglichkeit; dieses Besondere ist nur als Theilbestimmniss an und in seinem Ganzen zu verstehen, unter dessen Gesetz, nach dessen Art, Vermögen und Bestimmung es zu betrachten und zu würdigen ist. Wer in die Geschichte der Menschheit auf Erden Einsicht haben will, der halte das Geschichtliche an den Urbegriff der Menschheit und ihres Lebens, an ihre Ziele und Entwickelungsgesetze; nur so wird er verstehen, was das Geschehene ist und was es bedeutet, auf welcher Stufe die geschichtliche Wirklichkeit angelangt ist, welchen Werth, welche Berechtigung sie hat. *Es giebt keine Geschichtserkenntniss ohne leitende und erklärende Ideen.* Die Beziehung des Begriffs zu der Erscheinung ist eine stetige und eindringende, auf die gesammte zeitliche Wirklichkeit unserer Kunde sich erstreckende; sie ist nicht anders möglich, als durch entsprechende Ausführung beider selbständigen Erkenntnissgebiete und durch gründliche Ineinsbildung derselben. Ich rede hier nicht bloss von den ethischen Gegenständen, bei denen es zu sehr auf der Hand liegt, dass ohne die geforderte Verbindung der Erfah-

rung mit dem Vernunftbegriff von einer besonnenen und musterbildlichen Erkenntniss und folgeweise von einer solchen Behandlung des Lebens nicht die Rede sein kann; darüber ist vernünftiger Weise nicht zu streiten. Das Gesagte hat aber eine allgemeine Geltung, soweit des Menschen Erfahrung und Begriff reicht; und wenn Etwas den wissenschaftlichen Hochpunkt der Bestrebungen unseres Zeitalters kennzeichnet, so ist es die Forderung des richtigen und harmonischen Bezuges zwischen Empirie und Philosophie in dem Ganzen der menschlichen Wissenschaft.

Auf die Einreden des Gegners, insbesondere gegen den von Krause aufgestellten Begriff des organischen Wissenschaftsganzen, im Einzelnen einzugehen, finde ich keinen Anlass. Denn er bürdet der Lehre Krause's Dinge auf, die zu behaupten ihr nie in den Sinn gekommen ist. Er hat sich so wenig mit Krause's Erkenntnisslehre vertraut gemacht, dass ihm eine so wichtige Lehre, wie die Unterscheidung zweier Erkenntnissquellen, welche Krause klar und bestimmt ausgeführt hat, entgangen ist, dass bei ihm die Begriffe des Sinnlichen und Zeitlichen, des Ewigen, Uebersinnlichen, Unbedingten, und andere mehr, überhaupt die Lehre von den Modalitäten, worauf bei der von ihm aufgeworfenen Streitfrage Alles ankommt, und die Krause deutlich entwickelt hat, im Dunkeln bleiben. Auch wir erkennen die „Unmöglichkeit“ an, aus der Sinnlichkeit des Menschen die vernünftigen und geistigen Bestimmungen seines Wesens zu erklären (S. 120); wir finden es ebenfalls „widersinnig, die empirischen Begriffe zur kategorischen Nothwendigkeit erhöhen zu wollen.“ Nichts thörichter, als das Sinnliche zum Uebersinnlichen auf- und übertreiben, oder dieses zu jenem einschränken und bannen zu wollen. Allerdings ist die Empirie von der eigentlichen Philosophie der Art der Erkenntnissweise nach verschieden, entsprechend den zwei Arten der Wirklichkeit (Daseinsbestimmtheit), aber die Unterscheidung findet statt an demselben Grundwesentlichen; daraus eben ergiebt sich die Forderung, beide Arten zusammen zu nehmen, um, nach Maassgabe unseres Vermögens, die vollständige Wissenschaft herzustellen. Die Ausstellungen unseres Gegners an Krause's Lehre zeigen nur, wie wenig er in dieselbe eingedrungen ist. Er fasst den Krause'schen Begriff der Wissenschaft nicht, weil er von seiner abstracten Betrachtungsweise, die für jenen ein unangemessenes Gefäss ist, nicht ablässt; so gelingt es ihm nicht, einer Lehre gerecht zu werden, die gerade von den Mängeln jener Abstraction frei ist

und einen weiteren Gesichtskreis eröffnet. Wollten wir aber auch bei der dualistischen Ansicht der Erkenntnissarten stehen bleiben und von den höheren Forderungen der Wissenschaft absehen, so würden wir doch mit einem derartigen Dualismus, wie unser Gegner ihn hinstellt, selbst auf dieser Stufe der Betrachtung, nicht eben vorankommen. Denn den „Dualismus zwischen einem geistigen und einem sinnlichen Momente“ identificirt er ohne Weiteres mit dem „zwischen Einheit und Vielheit, Form und Inhalt, Allgemeinem und Besonderem“ (S. 119), Begriffspaare, welche keine umsichtige Metaphysik mit dem Gegensatz von Geistigem und Sinnlichem, der ausserdem ein schiefer ist, (da es auch Geistigsinnliches in der Phantasie giebt) zusammenwerfen wird. Die oberflächliche und ordnungslose Vorstellung, welche Sinnliches, Aeusseres, Natur für gleichartig ausgiebt (S. 116), kann in die Fragen, um die es sich handelt, nur Verwirrung bringen. Es giebt Sinnliches innen und aussen; die Natur ist in sinnlicher und in nichtsinnlicher Wirklichkeit. Die Meinung, dass durch Verbindung des empirischen Wissens mit dem philosophischen „das Wesen entweder als ein Aeusseres gefasst werden, oder wenigstens ein dunkles Moment in sich aufnehmen müsste“ (S. 119), ergiebt sich unserm Gegner daraus, dass ihm seine dualistische Voreingenommenheit im Wege steht, jene Verbindung richtig zu denken. Wenn das Sinnliche in seiner bestimmten Wirklichkeit auch ein Wesentliches ist, was sich vernünftiger Weise nicht bezweifeln lässt, so kann es nicht gegen das Wesen überhaupt, sondern nur gegen eine bestimmte Daseinsweise desselben als ein Aeusseres gesetzt werden. Ein ähnlicher Widerspruch steckt in der Behauptung: dass „das Selbstbewusstsein nur eine Eigenschaft an Anderem sei“, wenn man, wie Krause, das von Natur und Geist unterschiedene Wesen (Urwesen) als Person bestimme. Ich denke, das Selbstbewusstsein ist Selbstbezug des Wesens, und nicht an etwas Anderem, als ihm selbst; und dabei wird es wohl bleiben. Freilich in solchen Betrachtungen schwindet unserm Gegner der Wesensbegriff, die Grundlage des Denkens, wie wir aus dem von ihm angeführten Satze Boströms (S. 123) ersehen: „Das Leben oder Selbstbewusstsein ist selbst das absolute Erste (Einfachste) und Substantielle in Allem“, was gar nicht gedacht werden kann, vielmehr ist gerade das Selbstwesen (Substanz) bewusst und lebend. Jener luftige Standpunkt des Idealismus, der ein reines Denken ohne ein Denkendes, oder ein Leben ohne ein Lebendes,

eine reine Thätigkeit ohne Thuendes, hinzaubern möchte, liegt bereits hinter uns in der Entwicklung der deutschen Philosophie. Das sind Missgedanken. Wer den Begriff: Leben als das Erste setzt, übersieht die Voraussetzung, worauf er ruht, und dass er kein einfacher ist. Der Ausdruck „directe" Verbindung des empirischen Wissens mit dem philosophischen, über den keine bestimmte Erklärung gegeben wird, scheint auch ein Missverständniss zu beherbergen. Dahin gehört ferner die Rede: „das Sinnliche als unmittelbar in dem eigentlichen Wesen begründet aufzuweisen", und dass man voraussetze: „dass das Wesen in dem Sinnlichen auch einigermassen unmittelbar das eigentliche oder absolute Wesen sei." Es steckt darin wieder eine jener Anklagen gegen unsere Philosophie, die nur aus Unkenntniss derselben erklärt werden können, insbesondere aus der Nichtbeachtung des Begriffs der ewigen und zeitlichen Verursachung, der relativen Selbständigkeit des Endlichen, und aus dem schon gerügten Mangel der gehörigen Unterscheidung der Seinsarten. Der Beisatz „einigermassen" klärt solch eine Sache nicht auf. Ausserdem sehen wir aus anderen Behauptungen, (wie S. 117: dass das Wesen als ein Geistiges gedacht werden könne, welches „das eigentlich Sinnliche als unmittelbare Bestimmung habe",) dass unserer Philosophie ein Vorwurf aufgebürdet werden soll, der ihrem Geiste und ihren Lehrsätzen völlig widerspricht. Giebt es etwa keine Metaphysik, welche die Mittelbegriffe zwischen dem Absoluten und der zeitlichen Wirklichkeit auseinanderzusetzen hat? Ist es nicht Sache der reinen Philosophie der Geschichte, die Beziehung des Ewigen und des Zeitlichen und die Vermittelung zwischen beiden zu erklären? Gegen keine gröbere Missdeutung können wir uns verwahren, als gegen die, welche uns vorwirft, als forderten wir, man solle das zeitlich Wirkliche in seiner Bestimmtheit auf speculativ-deductivem Wege erkennen. Gerade die Krausische Erkenntnisslehre deckt das Abenteuerliche des Unternehmens auf, das geschichtlich Thatsächliche aus dem reinen Begriff deduciren zu wollen. —

Die Bemerkungen des Herrn Dr. Leander zu einigen Sätzen aus der Gesellschaftslehre werden eingeleitet durch die Zustimmung zu den drei Punkten (S. 121): dass die eigentliche Gesellschaft als ein Organismus aufzufassen, dass die Idee der Gesellschaft keineswegs in dem Begriffe des Staates, noch auch ohne Weiteres in dem der Kirche erschöpft sei, und dass eine

Rückkehr zu mittelalterlichen oder polizeistaatlichen Lebensordnungen abzuweisen sei. Dagegen verwirft er das Coordinationsverhältniss zwischen Staat und Kirche und anderen Gesellschaftskreisen.

Wenn man auch bei diesen Fragen „zuvörderst auf die Analyse des erfahrungsmässig Gegebenen" (S. 126) eingehen mag, so sind wir doch nicht darauf allein angewiesen, und dürfen dabei nicht stehen bleiben. Unser Gegner aber giebt darin der empirischen Anschauungsweise zu sehr nach, und dieser Umstand hat ihn die Hauptsache verkennen lassen: die Untersuchung der gesellschaftlichen Fragen aus dem Vernunftbegriff der Gesellschaft und der menschlichen Lebensbestimmung. Die gesellschaftliche Verwirklichung der Lebensgüter erstreckt sich auf den ganzen Umfang der gemeinsamen menschlichen Bestimmung; jede in dieser enthaltene Grundidee macht den Inhalt eines eigenen Gesellschaftskreises, und alle solche Gesellschaftskreise füllen den gesellschaftlichen Organismus der Menschheit aus. Die Menschheit ist das ganze und allumfassende Subject der ganzen und allumfassenden Geselligkeit; sie gliedert sich wieder in Grundstämme, Völkergenossenschaften, Völker, Stämme, Familien, bis zu den Einzelnen hinab. Sämmtliche Gesellschaftskreise nun, die den menschlichen Lebenszwecken gewidmet sind, sollen in allseitig harmonischer Ordnung stehen; ihr Verhältniss aber hängt von der Gliederung der verschiedenen Lebensideen in dem Ganzen der menschlichen Bestimmung ab. Wenn die eine dieser Ideen die andere einschliesst, so wird auch der ihr entsprechende Gesellschaftskreis den der anderen in und unter sich enthalten; sofern sie aber selbstständig, und zwar auf gleicher Stufe der Eintheilung, neben einander stehen, sind sie coordinirt, sie sind dann in Wechselbedingtheit, nicht aber im Verhältniss von Theil und Ganzem, von Organ zu Organismus. Ein Gesellschaftskreis ist nur dann von einem weiteren umfangen, wenn die Idee, deren Verwirklichung er gewidmet ist, eine Theilbestimmniss der anderen, weiteren, wenn also seine Wirksamkeit eine Theilfunction in oder an der Wirksamkeit des ihn umfassenden Ganzen ist. Auch ist das Verhältniss der Nebenunterordnung nicht zu übersehen, welche sich da zeigt, wo eine Lebensidee einer andern ein- und untergeordnet ist, die selbst zu einer dritten in Coordination steht; in diesem Fall ist die Theilidee in der zweiten, als ihrem nächsten Ganzen, begriffen, sie ist es aber nicht in der dritten, da

diese ausser der Sphäre der zweiten liegt. Was von der Ordnung der Lebensideen, das gilt auch von der Ordnung der entsprechenden Gesellschaftskreise. Die richtige Bestimmung der Lebensideen also entscheidet über das Umfangsverhältniss und die subordinative oder coordinative Stellung der entsprechenden gesellschaftlichen Gebiete. Eine begriffswidrige Ineinanderzwängung oder Zerspaltung muss das Gesellschaftsgebäude an Haupt und Gliedern stören und schädigen. Auf der richtigen Stellung beruht wieder die gesunde Wechselwirkung. Der vollständige Begriff der menschlichen Gesellschaft führt aber nothwendig zu der Forderung einer hinsichtlich der verschiedenen besonderen und coordinirten Gesellschaftskreise (wie für Recht, Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst) höheren und umfassenderen gesellschaftlichen Lebensordnung, deren Verwirklichung den Gesellschaftsbau vollendet und sichert. Es giebt in der Geschichte, auch in der Gegenwart, manche Anzeichen, die auf diese Idee hindeuten. Unser Gegner, indem er seine Einwürfe daran lehnt, dass aus unserer Auffassung des Gesellschaftswesens sich jene Forderung ergeben würde, hat gänzlich übersehen, dass die Idee solch einer Gesellschaftsgliederung in der Krausischen Philosophie nicht nur aufgestellt, sondern nach allen Haupteintheilgründen entfaltet ist, und dass auch das Prager Programm die Organisation der menschlichen Gesellschaft jener Idee gemäss verstanden hat, was der Satz 8 ausspricht, der, wie schicklich, an die Spitze der Sätze aus der Gesellschaftswissenschaft gestellt ist.

Nach der Erinnerung an die erforderlichen Grundlagen zur Gesellschaftswissenschaft kann ich mich über das Einzelne kurz fassen. Wir stimmen darin mit einander überein, dass der Staat die gesellschaftliche Ordnung zur Verwirklichung des Rechts sei; aber die Erklärung, wonach das Recht in der Begrenzung der freien Thätigkeit der Vernunftwesen gegen einander bestehen soll, während es innerhalb der Grenzen jede Thätigkeit unbestimmt lasse (S. 126), ist unzureichend, weil lediglich negativ, da das Recht, als das Ganze der von der Freiheit abhängenden Bedingungen zur Verwirklichung unserer Lebensbestimmung, ausserdem positive Leistungen enthält; es fehlt in jener Erklärung der eigentliche Gehalt des Rechts, der an dem Rechtsgrunde zu erkennen ist, und darüber sind auf dem Prager Congresse von Röder die eingehendsten Erörterungen gegeben. Auch der Begriff

Religion wird einseitig bestimmt. Es ist wahr, dass die Religion ein „Verhältniss zu Gott", und zwar des persönlichen, selbstinnigen Wesens, ist, aber ein Wechselverhältniss. Indem letzteres verkannt und gesagt wird: dass nur die Gottheit selbst, als in dem endlichen Vernunftwesen wirksam, das Subject der Religion sei (S. 128), kommt man zu der unrichtigen Ansicht: „dass der Charakter, Gesellschaft zu sein, der Kirche nicht aus der Nothwendigkeit, für die Religion ein Subject zu finden, vindicirt werden könne." Subject für das religiöse Verhältniss zu Gott ist vielmehr jedes Vernunftwesen, ist jede gesellige Grundperson, Familie, Volk, zuhöchst die Menschheit; und der gesellschaftbildende Trieb liegt ebenso tief und mächtig in dem religiösen, wie in dem rechtlichen Leben; es ist der innerste und reinste Drang der Menschheit, als gesellschaftliches Ganzes die Gottinnigkeit zu pflegen, und wenn irgend ein gesellschaftlicher Organismus selbständig und Selbstzweck ist, so ist es der religiöse, weil er das Grundverhältniss des Menschen zu seinem Inhalte hat. Völlig willkürlich und in der deutschen Sprache unstatthaft ist es, zu sagen: „jede Gesellschaft", sofern in ihrem Kreise auch Gottinnigkeit gepflogen werde, sei „Kirche" (S. 129). Da würde es freilich viele Kirchen geben, ausser denen, die man so nennt. Die kirchliche Genossenschaft hat die gesellschaftliche Religionsübung zu ihrem Zwecke. Die wahre Kirche, im höchsten Sinne des Wortes, ist die gottinnige und gottvereinte Menschheit selbst. Wenn man so obenhin und mit Willkür die Begriffe, auf die es ankommt, behandelt, wie soll man da über die Coordination von Kirche und Staat eine Verständigung finden? Ist etwa die Religion nur eine Zugabe zu den Functionen jener andern genossenschaftlichen Einrichtungen? Offenbar nicht. Was insonderheit die Stellung der Kirche zum Staat angeht, so kann sie dem Staate nicht untergeordnet werden, weil ihre Thätigkeit nicht eine Theilverrichtung des Rechtslebens ist, sondern eine eigenthümliche und gegenüber dem Rechte selbständige. Nur die rechtlichen Verhältnisse der Kirche, als des Religionsvereins, können den Staat angehen; nur von dieser Seite steht dem Staate die Pflicht der Beschirmung, Controle und nöthigenfalls des Eingreifens zu. Die Kirche, als autonomes Glied des gesellschaftlichen Organismus, steht, activ wie passiv, in Bedingungsverhältnissen, über welche der Staat zu wachen, die er an der Kirche und für die Kirche zu wahren hat. Dieses giebt aber dem Staate keine Gewalt über die

freie Thätigkeit der kirchlichen Gemeinde. Wer könnte zweifeln, dass der Staat, jedoch lediglich aus Rechtsgründen, keine Religionsgenossenschaft als berechtigt anerkennen oder sanctioniren darf, welche den Lebenszwecken widerspricht, welche moralische oder physische Rechte kränkt oder ganz tilgen will, welche die Sittlichkeit schädigt, die Geister in Sclaverei stürzt, welche die leibliche Persönlichkeit angreift, durch Gebräuche, die den Leib verstümmeln oder verletzen (Entmannung, Beschneidung), oder den Mord, an sich oder an Anderen, als ein heiliges Opfer fordert? Wenn nun die Staatsgewalt in solchen Fällen das Recht hat, zur Herstellung der Bedingungen einer vernünftigen Wirksamkeit auf kirchlichem Gebiete thätig zu sein und gegen das auf demselben verübte Unrecht einzuschreiten, so folgt daraus nicht, dass die religiöse Gemeinde, als gesellschaftliches Ganzes, dem Staate überhaupt untergeordnet sei; der Staat berührt die Kirche von einer bestimmten, nämlich von der rechtlichen Seite; er umfasst sie aber nicht wie einen Theil in sich, noch lässt er sie, als ein Abhängiges, aus sich hervorgehen. Eigentlich untergeordnet würde die Kirche dem Staate dann sein, wenn ihre Thätigkeit weiter nichts bedeutete, als eine Theilfunction des Rechtslebens zu sein, was wohl Niemand behaupten wird. Auch ist nicht zu übersehen, dass der Einwirkung des Staates auf das Kirchenthum von der anderen Seite eine Einwirkung des letzteren auf ihn selbst entspricht, so dass auch in dieser Hinsicht Wechselseitigkeit und Gleichgewicht unter beiden besteht. Uebrigens finden die staatlichen Einwirkungen nicht allein um des „Staatszwecks" willen statt, sondern auch um der Kirche und ihrer anderen gesellschaftlichen Bezüge willen. Was wir hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche bemerkt haben, findet im Allgemeinen auch in dem Verhältniss des Staates sowohl, wie der Kirche, zu anderen gesellschaftlichen Kreisen statt, die als jenen nebengeordnet anerkannt werden müssen.

Indem Herr Dr. Leander andere Gesellschaftsgebiete (für Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst) dem Staate nicht coordiniren will, nimmt er an, dass dieselben sich „auf die Idee der sog. privaten Corporation beziehen" (S. 130). Diese Voraussetzung hätte zuvor begründet werden müssen, was nur durch Nachweis aus den Verhältnissen der jenen Gebieten angehörenden Lebensideen hätte geschehen können. Seine Annahme ist willkürlich. Ich begnüge mich damit, hier die Frage aufzustellen: ob nicht an sich die ge-

sellschaftliche Wirksamkeit der bezeichneten Gebiete fähig und bestimmt ist, die Schranken bloss privater Corporation zu durchbrechen und sich zu wahrhaften Theilsystemen in dem Gesellschaftsorganismus auszubilden? Ohne Zweifel ist z. B. die Wissenschaft, die Sittlichkeit, die Erziehung eine allgemein menschliche Angelegenheit, und von der Pflege des Schönen ist das gleichfalls zu sagen. Die ältere Form der Corporation in der Gemeinde haben die neueren Zeiten zum grossen Theile aufgelöst; es ist vielfach an deren Stelle eine auf die Dauer unhaltbare Gestaltlosigkeit, eine zerfahrene Freiheit, gefolgt; sollte dies nicht darauf hindeuten, dass für die Zukunft umfassendere und angemessenere Formen solcher gesellschaftlichen Thätigkeiten sich vorbereiten? Von der Gegenseite aber wird uns die Meinung vorgehalten: nur der Staat sei eine „publike" Gesellschaft; die Wirksamkeit des Staates sei den anderen ungleichartig, nämlich „formell", diese hingegen „materiell". Auch das ist nicht stichhaltig. Einmal ist dieser ganze Gegensatz des „Publiken" und „Privaten" schief und unhaltbar, da jedes Rechts- und Gesellschaftsrechtsverhältniss ohne Ausnahme eine öffentlich rechtliche und eine privatrechtliche Seite hat, wie z. B. die Ehe, und nur bald diese bald jene mehr hervortritt; die Verweisung des Staats unter die erste Rubrik ist obendrein völlig willkürlich; sodann aber, wenn das Recht auch alle Lebensgebiete betrifft, wie diese wieder das Recht betreffen, so ist es doch nicht die einzige allbetreffende Form des Gesellschaftslebens. Auch die Sittlichkeit ist eine Grundform des Lebens und nicht weniger umfassend; eine andere ist die Schönheit. Der Staat hat die rechtlichen Bezüge der autonomen Lebenskreise in der menschlichen Gesellschaft zu regeln und darüber zu wachen, weiter hat er nicht über sie zu regieren, und in Wirklichkeit, auch insoweit er zu herrschen scheint, dient er ihnen. Fortwährend aber empfängt die staatliche Ordnung und deren Höherbildung tiefgreifende Einwirkungen von den übrigen gesellschaftlichen Gliedern der Menschheit, die man in Wahrheit Mitglieder des Staats in dem ganzen Gesellschaftsbau nennen kann; und wohin würde es kommen, wenn nicht auch jene frei auf ihrem Felde walteten? Trotz der Zuvielregiererei in den modernen Staaten können sich diese doch den Einflüssen des freien wissenschaftlichen und sittlichen Lebens nicht entziehen, und auch der kirchlichen Mitwirkung vielfach nicht entbehren. Ueberall zeigt sich Wechselwirkung, freies Bewegen

und Zusammengreifen der verbundenen gesellschaftlichen Organe. Erst wenn alle den wesentlichen Lebensideen zukommenden gesellschaftlichen Ordnungen ihren Begriff wahrhaft erfasst haben und zu selbständiger Lebensführung erstarkt sein werden, kann eine gesunde Wechselwirkung unter allen hergestellt werden und die gesellschaftliche Welt in Wohlgestalt sich ausbilden. Was in dieser Hinsicht die geschichtliche Wirklichkeit bis auf unsere Tage zeigt, ist sehr unvollkommen; solche Fragen aber wollen urbegrifflich erfasst werden, anders kann auch das geschichtlich Gegebene nicht zu klarem Verständniss gebracht werden.

Litterarische Revue.

Zur Verständigung.

Von
Schmid aus Schwarzenberg.

(Erster Artikel.)

Die im Aprilhefte 1869 enthaltene geistvolle Besprechung meiner „Grundlinien der philosophischen Ethik" veranlasst mich, einige Punkte meiner Weltanschauung näher zu beleuchten, einerseits um mich bezüglich mehrerer Auffassungen des Herrn Recensenten mit ihm zu verständigen, andererseits um allgemeines Verständniss meiner monotheistischen Weltanschauung, die Vielen noch dunkel ist, zu verbreiten. Der Herr Recensent wird mit dem Leser einverstanden sein, wenn ich zu diesem doppelten Zwecke in mehreren Abtheilungen die Hauptsätze meiner Erkenntnisslehre, Metaphysik und Ethik aushebe und darauf die Erörterung jener Punkte folgen lasse, in denen seine Ansichten von den meinigen abweichen.

I.

Zur Erkenntnisslehre.

§. 1. Die Philosophie ist eine Vernunftwissenschaft von der Wirklichkeit, dem Wesen, dem Grunde und dem Zwecke der Dinge, sowie von den vernünftigen Mitteln zur Erreichung des Zweckes.

§. 2. Die reine menschliche Vernunft ist somit die Quelle und das Mittel zur Erzeugung dieser Wissenschaft. Sie kann einerseits nur die einzelne Vernunft sein, weil das Individuum philosophirt, andererseits aber muss sie mit der allgemeinen Vernunft, das heisst mit derjenigen, welche allen Menschen gemein ist, in vollkommener

Harmonie stehen, — das Individuum muss als Glied des allgemeinen Menschenorganismus und als Organ der allgemeinen Vernunft philosophiren.

§. 3. Darum ist nothwendig, dass untersucht werde, was in der menschlichen Vernunft individuell und was allgemein ist, und es muss auf Grundlage dieser Untersuchung die Vernunft von dem Individuellen gereinigt werden, dann ist sie die reine Vernunft und als solche Quelle und Organ der Vernunftwissenschaft.

§. 4. Diese Reinigung der individuellen Vernunft ist um des Zweckes willen, welcher die Wissenschaft ist, nothwendig. Die Vernunftwissenschaft nämlich ist die organische, das heisst, organisch gegliederte Einheit auf Denknothwendigkeit, das heisst, auf allgemein geltenden Gesetzen ruhender, allgemein gültiger Vernunfterkenntnisse. So ist also die Wissenschaft Erzeugniss der allgemeinen Vernunft mit ihren allgemein gültigen Gesetzen. Dadurch unterscheidet sich die Wissenschaft von der individuellen Ueberzeugung und Meinung.

§. 5. In der Untersuchung der menschlichen Vernunft ist es nothwendig, neben der Zergliederung der einzelnen Vernunft das allgemeine vernünftige Bewusstsein der Gegenwart und Vergangenheit des menschlichen Geschlechtes zu betrachten und das, worin Alle übereinstimmen, von dem abzusondern, was als individuelle Ueberzeugung oder Meinung erscheint. Nur dasjenige von der individuellen Ueberzeugung, das mit dem allgemeinen Vernunftbewusstsein nicht im contradictorischen Gegensatze steht, kann als ein aufhebenswerther Moment zur Erzeugung der Wissenschaft verwendet werden.

§. 6. Die Untersuchung des menschlichen Geistes führt zu der Ueberzeugung, dass er zwei Grundeigenschaften — Attribute — hat, welche sein Wesen ganz ausdrücken, weil sie dasselbe ausmachen. Diese beiden Grundattribute sind: Denken und Wollen. Sie sind nicht die Attribute des individuellen, sondern des allgemeinen Geistes, sie sind daher auch Inhalt des allgemeinen menschlichen Bewusstseins in Vergangenheit und Gegenwart.

§. 7. Wie der Mensch vermittelst der Hand einen sinnfälligen Gegenstand ergreift und begreift und sich desselben zu einem bestimmten Lebenszwecke bemächtigt, so ergreift und begreift der Mensch vermittelst des Denkens jene Gegenstände, welche nicht sinnfällig sind und sich dem Begreifen durch sinnliche Organe entziehen. Dieses Ergreifen und Begreifen geschieht zu dem Zwecke der Erzeugung der Wissenschaft; somit muss das Erzeugniss des Denkens die Erkenntniss sein, weil nur Erkenntnisse die Elemente der Wissenschaft sind.

§. 8. Somit ist jedes Ergreifen und Begreifen, welches zur Erzeugung der Erkenntniss und Wissenschaft geschieht, eine Weise der Grundeigenschaft „Denken“, wodurch die Unterscheidung in sinnliche und geistige Verstandes- und Vernunfterkenntniss unstatthaft wird; sie ist eine rein logische ohne reale Begründung. Das

vermittelst der Hand zum Zwecke der Erkenntniss und Wissenschaft mit Absicht vollzogene Begreifen eines Gegenstandes ist ebenso eine Weise des Denkens, wie die Begriffsbildung und das Urtheilen. Das Denken ist Verinnerung und jedes Organ der Verinnerung ist Organ des Denkens.

§. 9. Weil der Zweck des Denkens die Wissenschaft ist, welche die organische Einheit allgemein gültiger Erkenntnisse ist, so leuchtet ein, dass das Denken darauf ausgeht, das allgemein und immer Gültige aus den concreten Gegenständen zu ergreifen, zu begreifen und festzuhalten, weil nur dieses zur Erzeugung allgemein gültiger Erkenntniss verhilft. Von dem schlechthin Individuellen und schlechthin Sinnfälligen, wenn es dergleichen geben könnte, wäre Erkenntniss und Wissenschaft nicht möglich; es gäbe nur individuelle Kenntniss.

§. 10. Aus diesem Zwecke erklärt sich der Process des Denkens und die Grundeigenschaft eines jeden Organes des Denkens.

§. 11. Der Process des Denkens beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung und endigt mit der Wissenschaft und mit dem Wissen um das Wissen und um den Process der Erzeugung der Wissenschaft. Alle Momente dieses Processes, angefangen von der Sinneswahrnehmung, bezwecken das Ergreifen, Begreifen und Verinnern des Gegenstandes, insoweit er erkennbar ist. So ist das nächste Ziel des Denkens der Begriff und die Definition. Hiedurch wird Erkenntniss des Gegenstandes gewonnen, welche ein Element der Wissenschaft ist.

§. 12. Weil jeder Gegenstand ein Einzelwesen ist, welches durch die Besonderung eines Allgemeinen seine Wirklichkeit hat, ist zur Erkenntniss dieses Gegenstandes nothwendig, zu bestimmen, durch welche Grundeigenschaft derselbe ein Besonderes ist und wie und wodurch er sich als eine Besonderheit eines Allgemeinen herausstellt, wie er also mit diesem ursachlich zusammenhängt. Dies ist der Grund der Nothwendigkeit, die Definition des Begriffes durch Angabe der *Differentia specifica* und des *Genus proximum* zu erzeugen. Liesse sich der einzelne Gegenstand aus sich selber begreifen, so bedürfte die Definition nicht der Angabe der nächsten Gattung; und wäre der Gegenstand nicht ein Individuum neben anderen Individuen, so könnte er schlechthin aus dem Allgemeinen begriffen werden und es genügte zur Definition die Angabe des Gattungsbegriffes.

§. 13. Das Grundwesen des Gegenstandes und der Zweck des Denkens bestimmt die Einrichtung der Organe des Denkens. Weil der Gegenstand ein einzelnes und sinnfälliges Ding ist, müssen die Organe der Sinneswahrnehmung so beschaffen sein, dass sie das Besondere und Sinnfällige ergreifen und begreifen. Da aber jeder Gegenstand zugleich mit dem Allgemeinen ursachlich zusammenhängt und nur aus diesen vollständig begriffen werden kann, muss ein Organ des Denkens, der sogenannte Verstand, so eingerichtet sein, dass er aus den ihm durch die Sinneswahrneh-

mung zugeführten Gegenständen nicht das Besondere, sondern vielmehr das Allgemeine ergreift und begreift.

§. 14. Dem Zwecke des Denkens, welcher die Erkenntniss und Wissenschaft ist, entsprechend, muss das Denkorgan, welches das Einzelne und Sinnfällige ergreift, so eingerichtet sein, dass es das Erfassen des Allgemeinen einleitet. Daher kommt es, dass die Sinneswahrnehmung unter den allgemeinen Formen Raum und Zeit geschieht. Diese Formen sind allgemeine Bestimmungen aller wirklichen Weltwesen, weil alle der Besonderung des Allgemeinen ihre Wirklichkeit verdanken, die Besonderung aber ist ohne Raum und Zeit, Nebeneinander und Nacheinander, weil ohne Process nicht möglich. Weil sie nun allgemeine Daseinsformen der Dinge sind, sind sie auch allgemeine Denkformen, weil das Denken den Zweck hat, nicht bloss das Besondere aus sich, sondern auch aus dem Allgemeinen zu begreifen.

§. 15. Da es in Wirklichkeit nur Individuelles gibt, so muss der Zweck des Denkens das Begreifen des Individuums sein; es muss das Wesen, der Grund und Zweck desselben erkannt werden. Der sogenannte Verstand muss daher so eingerichtet sein, dass er sich auf die Sinnlichkeit bezieht und das Individuelle erfassen kann. Wenn nun das Individuum rein aus sich selber nicht begriffen werden kann, so muss an demselben auch etwas Allgemeines sein, was der Sinn nicht erfassen kann. Diese allgemeinen Daseinsformen nun begreift der Verstand, indem er das Individuelle und das Allgemeine fasst. So wird das Individuelle in dem Allgemeinen begriffen; es wird der Begriff erzeugt, welcher das Ding nach seinen beiden Seiten fasst, insofern es im Individuum und insofern es in dem Allgemeinen ist. So erfasst der Sinn das Individuum A als ein räumlich-zeitliches Wesen mit sinnlichen und sinnfälligen Eigenschaften im Unterschiede zu dem Indivdiuum B, welches mit dem ersteren Individuum A die Räumlich-Zeitlichkeit gemein hat, aber durch seine sinnlichen Eigenschaften von demselben verschieden ist. Jedes der beiden Individuen ist aber noch durch etwas bestimmt, was über das Individuum hinausweist und durch den Sinn nicht mehr erfasst wird. Der Verstand fasst diese Eigenschaft und bestimmt A als Hund und B als Katze. So ist A aus einem Allgemeinen begriffen.

§. 16. Da der Begriff nicht bloss das verschwindende Sinnfällige und Individuelle, sondern das bleibende Immaterielle und das vielen Individuen Gemeine enthält, das Denken aber vorzugsweise auf das Allgemeine abzielt, so erklärt sich, warum der Verstand vorzugsweise mit dem Begriffe sich beschäftigt, weil erst durch ihn das Individuum verstanden wird. Nur der Begriff ist der Definition fähig, welche das Element der Wissenschaft ist. So konnte es wohl auch geschehen, dass der Begriff hypostasirt wurde, wonach er sodann als das Wesen und das sinnfällige Individuum als dessen — wesenloser — Schein gefasst wird. Hie-

mit wird das Allgemeine einseitig übergreifend und man vergisst, dass es nur in den sinnfälligen Individuen seine Wirklichkeit hat, während doch auch die Erfahrung lehrt, dass man immer wieder zum Individuellen zurückgehen muss, wenn man die wirkliche Welt begreifen will. Mit dieser scharfen Abscheidung des Individuellen und Allgemeinen ist auch der, den Idealismus kennzeichnende Dualismus von Sinneswahrnehmung und Verstandeserkenntniss gegeben. So wenig es gelingt, das Individuum nach Wesen, Grund und Zweck rein aus sich selber zu begreifen, eben so wenig gelingt es, durch Hypostasirung der Begriffe die wirkliche Welt zu begreifen.

§. 17. Wenn der Zweck des Denkens zunächst die Erkenntniss des Grundwesens, des Grundes und Zweckes des wirklichen Dinges ist, so leuchtet ein, dass der Begriff zur Erkenntniss und Wissenschaft nicht ausreicht. Man will erkennen, ob das wirkliche Ding ein bleibendes Princip oder nur Erscheinung eines andern Princips ist und wozu es ist. Der Begriff aber gibt hierüber keinen Aufschluss. Die Hypostasirung des Begriffes selbst zeigt an, dass man mit der Erkenntniss der Daseinsform nicht befriedigt war, sondern nach einem wirklichen Wesen, einem Realprincipe verlangte, aus dem dies wirkliche Individuum auf irgend eine Weise begriffen werden könnte. Es reicht zur Erkenntniss des Individuums A nicht aus zu bestimmen: A ist ein Hund, der Hund ist ein Thier u. s. w., das wirkliche Ding muss entweder als ein wirkliches geläugnet oder rein aus sich selber, oder aus einem andern wirklichen Wesen begriffen werden. Da nun das Individuum A, wenn es als wirklich nicht geläugnet werden kann, aus sich nicht begriffen werden kann, so war nothwendig, das Allgemeine, den Hund, zu hypostasiren, um das wirkliche A aus einem wirklichen Wesen zu begreifen. Wenn aber die Hypostasirung nicht gerechtfertigt ist, dann muss nothwendig ein anderes Realprincip gesucht werden, aus dem das Individuum begriffen werden kann. Durch den Sinn und Verstand werden nur Daseinsformen, Erscheinungen, nicht aber das Wesen erfasst. Daher ist zur Erzeugung der Wissenschaft nothwendig, über den Begriff hinauszugehen. Das Allgemeine ist eben nicht das Wesen des Dinges; wenn man daher den Begriff hypostasirt, so hat man hiermit nicht das Wesen des einzelnen Dinges, also nicht seinen Grund und Zweck begriffen.

§. 18. Für alle Begriffe kann ein allgemeiner Begriff gesucht und gefunden werden, welcher alle Begriffe in sich begreift, wie der untergeordnete Begriff die entsprechenden Individuen. Aber durch das Erfassen des allgemeinsten Begriffes ist nur die allgemeinste Daseinsform der Besonderheiten und nicht ihr innerstes Wesen begriffen, und so wenig es bei den niedern Begriffen angeht, sie zu hypostasiren, so wenig ist es bezüglich des allgemeinen Begriffes erlaubt. Es ist ein Grundirrthum, wenn man dafür hält, der Begriff sei das innerste Wesen des besonderen Dinges, denn der Begriff wird aus den Sinneswahrnehmungen gebildet, diese

aber fassen doch nur die Erscheinung und nicht das innerste Wesen des Dinges auf. Der Begriff sagt nur aus, dass das Individuum in seiner Erscheinung nicht aus sich begriffen werden kann, sondern aus einem Allgemeinen begriffen werden muss, wodurch sich allerdings die Grundeigenschaft der Besonderheit als Besonderheit eines Allgemeinen verräth.

§. 19. So gut die Einzelvorstellung auf eine reale Besonderheit hinweist, so gewiss deutet auch der Begriff auf etwas Reales hin, wenn dasselbe auch nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Wenn die wirkliche Besonderheit nur aus dem Allgemeinen begriffen werden kann, so muss doch denknothwendig diesem Allgemeinen, auf das sich der Begriff bezieht, irgend eine gegenständliche Wirklichkeit zukommen, weil man das Wirkliche doch nicht aus einem leeren Abstractum begreifen kann. Man muss aber nicht verlangen, dass diese höhere Realität als ein sinnfälliges Individuum erscheine und sinnlich wahrgenommen werden könne; sie ist vielmehr Gegenstand des höheren Denkens.

§. 20. Der Realismus macht die Erkenntniss der realen Principien der Dinge dadurch unmöglich, dass er nur dem concreten, sinnfälligen Ding gegenständliche Wirklichkeit zuschreibt und den Gegenstand des Begriffes und der Idee für ein blosses Abstractum hält; und dieses desshalb, weil der Gegenstand des Begriffes und der Idee in der sinnfälligen Wirklichkeit nicht angetroffen wird. Der Idealismus entgegen, welcher die Begriffe hypostasirt, wodurch sie zu Ideen werden, erschwert die Erkenntniss der Gegenstände der Erfahrung, indem er sie zum verschwindenden Schein herabsetzt, von dem es eigentlich keine Erkenntniss geben kann. Wenn durch das Denken überhaupt Erkenntniss des Gegenstandes erzielt werden soll und kann, dann müssen der Verstand und die Vernunft eben so gegenständlich Wirkliches erfassen, wie der Sinn, und es wird wohl nicht zugegeben werden können, dass die Sinne bessere Erkenntnissorgane seien als Verstand und Vernunft. Erfassen nun die Sinne Wirklichkeiten, so erfassen auch Verstand und Vernunft Wirklichkeiten, und wie sich das Bild auf ein Wirkliches bezieht, so auch der Begriff und die Idee und zwar muss der dem Begriffe entsprechende Gegenstand zum Mindesten eben so wirklich sein, wie der der Vorstellung entsprechende. Hienach muss dem der Idee entsprechenden Gegenstande eine grössere Wirklichkeit eignen, als dem dem Verstande und dem Sinne entsprechenden. Darf man also einerseits den Begriff nicht hypostasiren, das heisst, zur Substanz, zum realen Principe machen, so ist es andererseits auch nicht erlaubt, den Begriff im Gegensatze zum sinnfälligen Individuum als Gespenst, als ein leeres Abstractum zu behandeln.

§. 21. Mit dieser Auseinandersetzung soll aber nicht das Missverständniss erzeugt werden, als hätten die Gegenstände die Begriffe und Ideen individuelle Wirklichkeit ausserhalb den sinnfälligen Individuen. Wie diese nur aus dem Allgemeinen begriffen

werden können, also nothwendig bezüglich ihres Daseins, Wesens und Zweckes mit dem Allgemeinen zusammenhängen und ohne dieses nicht sind, sein und begriffen werden können, so hat das Allgemeine seine Wirklichkeit nur in den Individuen und kann ohne diese nicht sein und nicht begriffen werden. Es gibt also in Wahrheit und Wirklichkeit kein Individuum ohne Allgemeines und kein Allgemeines ohne Besonderes.

§. 22. Ist durch die Verstandesthätigkeit der Begriff aller Begriffe erfasst und das Verhältniss aller Begriffe und Vorstellungen bestimmt, so ist Wissenschaft erzeugt, aber nur von der Erscheinung, von den Daseinsformen der individuellen Dinge, keineswegs aber von ihrem Wesen, Grund und Zwecke.

§. 23. Will man die Wissenschaft von dem Grundwesen, dem Grunde und Zwecke der Dinge erzeugen, so ist, weil Hypostasirung der Begriffe nicht angeht, nothwendig wieder zum Besondern zurückzugehen, weil das Allgemeine nur im Besondern seine Wirklichkeit hat und ist die Hypostase, das heisst, das innerste Wesen dieses Besondern zu suchen. Man kann das Erfassen dieses innersten Wesens Idee nennen im Unterschiede vom Begriff, welcher nur die Erscheinungsform begreift.

§. 24. Aber dieses Forschen kann nicht wieder mit dem Sinn beginnen, weil dieser nur die Erscheinung fasst und begreift; auch der Verstand, welcher nur Begriffe bildet, kann nicht Organ dieser Forschung sein; darum muss das Denken noch eine andere Weise haben, durch welche sie das Wesen des Dinges, welches durch die Idee ausgedrückt wird, fasst. Man kann diese Denkweise Vernunftthätigkeit nennen.

§. 25. Vernunftdenken. Während die Sinneswahrnehmung mit vorwaltender Receptivität des denkenden Princips beginnt — das Sinnesorgan verhielt sich zuerst leidend —, beginnt das Vernunftdenken mit vorwaltender Spontaneität des denkenden Grundes. Es muss mit der Befreiung von allem Erscheinungswissen begonnen werden; die Wirklichkeit der Erscheinung wird bezweifelt und verneint. Ist die Erscheinung verneint, so ist auch das erscheinende Wesen in Zweifel gezogen, da die Wirklichkeit des Wesens nur aus der Erscheinung gewusst wird. Nach allen verneinten Erscheinungen und Wesen tritt eine neue Erscheinung hervor, nämlich die freithätig hervorgebrachte Verneinung selbst, welche sich auf Alles ausser mir und zuletzt auf mich selber bezieht. Mit dieser spontan gesetzten Erscheinung nun beginnt das Vernunftdenken, welches zum Wesen vordringt.

§. 26. Weil die Verneinung, welche ein Denkact ist, von dem denkenden Ich spontan hervorgebracht ist, und zwar mit vollem Bewusstsein, weiss sich dieses Ich als Ursache der Verneinung (Erscheinung) und begreift sich als wirkendes also wirkliches Princip. So bleibt also das Vernunftdenken nicht bei dem Erfassen der Erscheinung stehen, sondern dringt zum Ergreifen und Begreifen des Princips selber vor, gewinnt sofort nicht bloss den Begriff,

sondern die Idee. So ist die sogenannte psychologische Idee nicht bloss eine regulative, sondern constitutive; das Ich begleitet nicht bloss das Denken, sondern leitet es von sich selber ab. Ist das Denken, die Verneinung, wirklich, so ist auch die denkende Ursache wirklich. Ich verneine, also denke, also bin ich. Von dem freithätig gesetzten Phänomenon schliesse ich auf das freithätige Noumenon Wenn überhaupt Etwas über allem Zweifel erhaben wirklich ist, so ist es das zweifelnde, verneinende Ich. Jede Verneinung desselben ist eine Bezeugung desselben.

§. 27. Da das denkende Ich freithätig ist, kann es aus diesem Processe der Selbstgewinnung seine Grundeigenschaften zum Bewusstsein bringen. Es begreift sich als ein freithätiges denkendes Wesen, gleichwie es bei dem Erscheinungswissen als ein vorzugsweise leidendes Princip sich weiss, weil es von der Einwirkung des Gegenstandes abhängig ist. Wer daher die Verneinung nicht freithätig bewusst gesetzt hat, ist nicht fähig, das Vernunftdenken gründlich zu verstehen, ihm wird das Ich ewig fremd bleiben.

§. 28. Sind die Grundeigenschaften des Ich Denken und Wollen, so sind alle Erscheinungen des Ich Weisen dieser Grundeigenschaften und man kann sagen, das Ich ist eine Substanz mit Weisen.

§. 29. Aber dasselbe Ich bezieht auch das Verstandesdenken und die Sinneswahrnehmung auf sich, ja diese sind die Voraussetzung des Vernunftdenkens, denn alle unsere Erkenntniss fängt mit dem Sinn an und zwar unbewusst, daher muss bei der Bestimmung der Grundeigenschaften des Ich auch diese Abhängigkeit gefasst werden. Unter das Attribut „Denken“ muss auch das Verstandesdenken und die sinnliche Wahrnehmung gerechnet werden. Wird das Ich als denkendes betrachtet, so ist es ein mit der Sinneswahrnehmung beginnendes und zur Vernunfterkenntniss sich emporarbeitendes Princip. Wird es als wollendes betrachtet, so ist es ein vom Leiden zur reinen Thätigkeit sich erhebendes Princip.

§. 30. Mit dem Wissen um das Ich als denkendes und wollendes Princip beginnt nun die eigentliche Vernunftwissenschaft als die systematische Einheit von Erkenntnissen über die Wirklichkeit, das Wesen, den Grund und Zweck der Dinge. Sie beginnt aber wie das Wissen um die Erscheinung mit dem Individuellen und muss sich erst zur Allgemeinheit erheben. Erst wenn das Ich aus dem Allgemeinen und dieses aus dem Ersten begriffen ist, ist die Vernunftwissenschaft vollendet.

§. 31. Wird die Logik als die Wissenschaft von der Erzeugung der Wissenschaft definirt, so ergibt sich sachgemäss deren Eintheilung in die inductive und deductive Logik. Die erstere zeigt, wie die Erkenntniss vermittelst der Sinneswahrnehmung des Einzelnen beginnt und wie Analogie- und Inductionsschlüsse gebildet werden, welche die Allgemeinheit und Nothwendigkeit anstreben, ohne sie zu erreichen. Sie sind aber die nothwendige und allgemeine Voraussetzung der Erzeugung der Wissenschaft. Die deductive Logik gewinnt die Erkenntniss der allgemeinen Er-

kenntnissprincipien aus der Analyse der empirischen Denkfunctionen, und zeigt, wie vermittelst des Schlusses die einzelne Erkenntniss zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit, also zum Wissen erhoben wird. Sie ist die Wissenschaft von den formalen Principien der Wissenschaft, welche vor allem Denken dem individuellen und allgemeinen Denkgeiste innewohnen, und nicht erst durch Erfahrung oder Gewohnheit oder Uebereinkunft gesetzt werden. So wird z. B. das Princip der Causalität nicht erst erfunden, sondern entdeckt. Wie die inductive Logik auf die deductive hinweist, so weist diese auf die Wissenschaft von den realen Principien hin, weil die formalen Principien die realen zur Voraussetzung haben. Daher kommt es denn auch, dass die Wissenschaften so lange unvollendet sind, bis sie die Erscheinungen in Natur und Geschichte aus den realen Principien begriffen haben. So wird z. B. Darwins Lehre erst dann Wissenschaft werden, wenn sie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Entwickelungsgesetzes aus dem Grundwesen der Natur und dieses wieder aus dem Grundwesen des Ersten begriffen hat.

Der Herr Rec. bemerkt mit Grund, dass in meiner Erkenntnisslehre die Deduction (das Wort im Sinne Kants genommen) des Causalitätsprincips den eigentlichen Kern bildet, kann sich aber von der Richtigkeit dieser Deduction nicht überzeugen. Warum nicht? Erstens hält er daran fest, dass das Causalitätsverhältniss nur zwischen Erscheinungen stattfindet. Zweitens: „Offenbar unrichtig ist es“, sagt der Herr Rec., „dass die Causalitätsnorm erst in der Forschung nach den der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden realen Principien seine Anwendung finde. Dies geschieht nicht nur schon in der empirischen Wissenschaft, sondern schon vor aller Wissenschaft, ja ich bin mit Schopenhauer der Ansicht, dass schon die Erkenntnissthätigkeit der Thiere dieser Norm sich bedient.“

ad 1) Allerdings kann das reale Princip nur vermittelst der Erscheinung, vermittelst der Causaltitätsnorm erfasst werden, daraus folgt aber nicht, dass jenes wieder nur eine den andern Erscheinungen ebenbürtige Erscheinung ist. Wenn ich vermittelst der von mir spontan bewirkten Verneinung aller (auch meiner) Wirklichkeit auf die Wirklichkeit des verneinenden Princips schliesse, weil die Erscheinung (Verneinung) unverneinbar wirklich ist, so erfasse ich allerdings nur ein erscheinendes causales Princip, aber ich unterscheide dann Erscheinung und das die Erscheinung bewirkende Princip; die Erscheinung ist durch das Princip bedingt, von demselben abhängig, ist ohne dieses nicht zu begreifen; das Wirkende ist also der Wirkung übergeordnet, es ist gegenüber der Erscheinung ein Bleibendes, ohne damit zu sagen, dass es eine Substanz, voraussetzungslose Selbstständigkeit ist. Es kann sogar selber wieder nur Erscheinung eines andern erscheinenden causalen Principes sein, das in einer Vielheit solcher causalen Individualprincipe seine Wahrheit und Wirklichkeit hat. Aber eben das Causalitätsprincip nöthigt mich, eine unverneinbar wirkliche Er-

scheinung (eine solche ist das *nego*, das *cogito* des Descartes), wenn ich sie nicht von ihr selber ableiten kann, von einer wirklichen Ursache abzuleiten und diese ist dann für die reale Wirkung ein reales Princip, bei dem ich so lange stehen bleiben kann, als es sich nur um das Begreifen jener Erscheinung handelt. Was nöthigt denn aber zu diesem Erforschen und Erfassen eines realen Princips? Die nicht von mir erdachte oder von mir eingeführte, sondern die ganze Weltbewegung bestimmende Causalitätsnorm, die schon vor aller Wissenschaft auch in der Erkenntnissthätigkeit der Thiere wirkt. In diesem Punkte stimme ich dem Herrn Rec. um so lieber bei, weil ich selbst in der Metaphysik ausgeführt habe, warum dem Ersten, Gott, die Causalität nicht und warum sie nothwendig dem Andern, der Welt, eignet, durchgreifend wirkt und im Menschen zum Bewusstsein gebracht wird. Auf ihr ruht eben auch die Nothwendigkeit des Denkens, aber auch jene Denknothwendigkeit, von welcher der Herr Rec. sagt, dass ich mich fortwährend auf sie berufe, während ihr doch das Ingrediens Denkmöglichkeit fehlen soll. Eben in dieser durchgreifenden Causalitätsnorm liegt ja die Denkmöglichkeit, ja die Möglichkeit des Denkens überhaupt. Nehmt die Causalitätsnorm aus dem Geiste und das Denken ist unmöglich. Dies gibt der Herr Rec. wohl selbst zu, aber er glaubt, dass noch nicht erwiesen ist, dass es mit dieser Norm möglich sei, zu realen Principien vorzudringen. Aber das Denken ist die Bedingung der Erkenntniss, also des Begreifens einer Erscheinung aus ihrem realen Grunde; dieses Begreifen ist aber nur durch das Causalitätsprincip möglich; das Denken ist aber ohne dieses Princip, wie der Herr Rec. zugibt, unmöglich, also muss man schliessen, dass entweder die Erkenntniss unmöglich oder das Denken durch das Causalitätsprincip möglich ist. Läugne oder bezweifle ich diese Möglichkeit, so ist das Denken zwecklos.

Der Herr Rec. sagt ferner, dass er, auch die Möglichkeit des Erfassens realer Principien zugebend, in meiner Erkenntnisslehre die Lösung des Problems vermisse, wie überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntnisse möglich sei, wie (nach Herbarts Ausdruck) Gründe und Folgen überhaupt zusammenhängen. Dieses Problem ist allerdings wichtig und schwierig und wird so lange nicht gelöst, als man die psychologische Idee nicht als eine constitutive gefunden hat. Sie wird aber so lange nicht als constitutive gefunden, so lange man den Geist nicht zu einem theoretischen Selbsterhaltungsacte nöthigt, durch welchen er erst vermittelst der Causalität seine Realität begreift. Bis dahin bleibt er immer nur ein an und für sich unbekannter Inbegriff von Formen. Hat er sich aber durch jenen Selbsterhaltungsprocess als eine Wirklichkeit, als ein causales Princip erfasst, dann genügt ihm nicht mehr die blos formale Bestimmung überhaupt, er will und muss Wirklichkeit aus Wirklichkeit begreifen, die psychologische Idee nöthigt ihn zum Fortgange zur kosmologischen und theologischen Idee, nicht blos um Einheit des Denkens überhaupt zu erlangen, sondern um sich, das wirk-

liche reale Princip aus andern realen Principien zu begreifen, wenn er sich aus sich selber nicht begreifen kann. Hiermit ist dann aber allerdings eine Erweiterung unserer Erkenntniss gegeben, denn der Geist muss sich entweder als Realität verneinen oder er muss, wenn er sich nicht aus sich begreifen kann, für sein Wesen ein anderes causales und darum reales Wesen ansetzen, welches ihm philosophisch bisher fraglich oder unbekannt gewesen war, ihm jetzt aber nicht mehr blos möglich sondern nothwendig ist. Die formale Denknothwendigkeit, welche in dem dem Geiste immanenten Gesetze der Causalität liegt, ist es, welche für eine reale Wirkung eine entsprechende reale Ursache postulirt. Weil die Causalität eine allgemeine kosmologische Norm, objectiv constitutiv ist, darum ist sie im Denkprocesse ebenfalls constitutiv und desshalb auch regulativ. Aber als constitutiv wird sie ohne jenen Selbsterhaltungsprocess des theoretischen Geistes nimmermehr gefunden, und daher bleibt, wenn überhaupt Erkenntniss und Erweiterung derselben erzielt werden soll, nichts übrig, als mit Descartes mit dem Zweifel an aller, auch der eigenen Wirklichkeit zu beginnen und denselben bis zur entschiedenen Verneinung zu steigern, wodurch sich dann zeigt, wie Folge und Grund zusammenhängen, synthetische Urtheile *a priori* möglich sind, warum man auf alle Erkenntniss der Realprincipien dann verzichten muss, wenn die psychologische Idee nicht eine constitutive ist, und wo schliesslich die Denknothwendigkeit, welche selbstverständlich die Denkmöglichkeit voraussetzt, ja wo die Möglichkeit des Denkens überhaupt ihren Ursprung hat.

Recensionen und Berichte.

Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamark im Besonderen, über die Anwendung derselben auf den Ursprung des Menschen und andere damit zusammenhängende Grundfragen der Naturwissenschaft von Dr. Ernst Haeckel, Professor an der Universität Jena. Mit Tafeln, Holzschnitten, systematischen und genealogischen Tabellen. Berlin 1868. Verlag von Georg Reimer.

Das Werk ist entstanden aus freien Vorträgen, welche von dem Verfasser in Jena vor Laien und Studenten gehalten und von zweien der letzteren stenographirt worden sind. In diesem Umstande sind wohl grösstentheils die Vorzüge und die Mängel des Buches begründet, sowohl die Frische und Leichtigkeit der Dar-

stellung, als auch andrerseits die grosse Breite, die häufige Wiederholung derselben Ideen, ohne dass sie an der zweiten Stelle eine wesentlich tiefere Begründung erhielten, und vor allem der Mangel eines geschlossenen Aufbaues der vorgetragenen Theorieen.

Die ersten Vorträge enthalten Betrachtungen über „monistische oder mechanische und dualistische oder teleologische" Weltanschauung, nebst historischen Notizen über die Ansichten bedeutender Vertreter der einen und der anderen Richtung. Dann folgt eine eingehendere Darstellung der von Lamark zuerst begründeten Abstammungslehre, von der wir das Wesentliche mittheilen wollen.

Lamark spricht den Grundgedanken dieser Lehre in seiner *philosophie zoologique* (1815) folgendermaassen aus: „Die systematischen Eintheilungen, die Classen, Ordnungen, Familien, Gattungen und Arten, sowie deren Benennung sind willkürliche Kunsterzeugnisse des Menschen. Die Arten oder Species der Organismen sind von ungleichem Alter, nacheinander entwickelt und zeigen nur eine relative, zeitweilige Beständigkeit. Die Verschiedenheit in den Lebensbedingungen wirkt verändernd auf die Organisation, die allgemeine Form und die Theile der Thiere ein, ebenso der Gebrauch oder Nichtgebrauch der Organe. Im Anfang sind nur die allereinfachsten und niedrigsten Thiere und Pflanzen entstanden und erst zuletzt diejenigen von der höchst zusammengesetzten Organisation. Der Entwickelungsgang der Erde und ihrer organischen Bevölkerung war ganz continuirlich, nicht durch gewaltsame Revolutionen unterbrochen. Das Leben ist nur ein physikalisches Phänomen. Alle Lebenserscheinungen beruhen auf mechanischen, auf physikalischen und chemischen Ursachen, die in der Beschaffenheit der organischen Materie selbst liegen. Die einfachsten Thiere und die einfachsten Pflanzen, welche auf der tiefsten Stufe der Organisationsleiter stehen, sind entstanden und entstehen noch heute durch Urzeugung."

Die Ursache für die allmälige Umwandlung der Arten findet nun Lamark in folgenden Gesetzen: Veränderte Verhältnisse erzeugen andre Bedürfnisse im Thiere, unterhalten dadurch neue Bewegungen und bewirken in Folge dessen die Bildung neuer Organe. Diese Organe entwickeln sich weiter durch den Gebrauch. Das von einem Individuum in solcher Weise Erworbene wird auf die Nachkommen vererbt, und es beginnen diese daher ihre Entwickelung mit der höheren Stufe, mit der die Vorgänger geendet haben.

Nach dieser Ansicht würden also z. B. die Frösche ihre Schwimmhäute durch das Bedürfniss zu schwimmen, die Giraffen ihren langen Hals durch das Bedürfniss denselben nach den Blättern der Bäume auszustrecken erlangt haben. Geoffroy Saint-Hilaire, welcher die Abstammungslehre Lamarks im Wesentlichen theilte, suchte den Grund für die Umwandlung der Arten mehr in dem directen Einfluss der Umgebung, besonders der Atmosphäre. Indessen weder die Gründe Lamark's noch die Geoffroy's konnten

wissenschaftlichen Anforderungen genügen, und es war daher natürlich, dass in dem zwischen Geoffroy und Cuvier entstandenen Streit der letztere Sieger blieb und damit die Lehre desselben von der Unveränderlichkeit der Species auf längere Zeit zu einem fast unbestrittenen Dogma erhoben wurde. Es wird daher vom Verfasser mit Recht als ein doppeltes Verdienst Darwin's hervorgehoben, dass er erstens der herrschenden Ansicht gegenüber die Lehre von der Veränderlichkeit der Arten von neuem aufgestellt und zweitens durch seine Theorie von der natürlichen Zuchtwahl so begründet hat, dass gegenwärtig eine grosse Anzahl von Zoologen und Botanikern sich zu ihr bekennt.

Die Thatsache, dass Gärtner und Thierzüchter Racen mit bestimmten Eigenschaften, z. B. Schafe mit feinerer Wolle, Blumen von besonderer Farbe und Form, mit grosser Sicherheit dadurch erzeugen, dass sie stets diejenigen Individuen zur Fortpflanzung benutzen, deren Eigenschaften den gewünschten am nächsten kommen, brachte Darwin auf den Gedanken, eine solche Zuchtwahl, wie sie von den Menschen absichtlich geübt wird, auch in der Natur zu suchen. Das Werk von Malthus „Ueber die Bevölkerung" führte ihn auf das richtige Princip der natürlichen Züchtung durch den Kampf um's Dasein. Die Grundidee desselben ist folgende. „Die Zahl der Stellen im Haushalte der Natur ist beschränkt und an den meisten Punkten der Erde sind diese Stellen immer annähernd besetzt. Die Zahl der erzeugten Individuen ist aber bedeutend grösser, als die Zahl der Plätze." Dieses Missverhältniss hat nothwendig einen fortdauernden Kampf der Individuen um die Existenz zur Folge. Aus diesem Kampfe müssen natürlich diejenigen vorzugsweise siegreich hervorgehen, deren Eigenschaften den Bedingungen der Aussenwelt am besten angepasst sind. Diese werden sich also vorzugsweise fortpflanzen und ihre Eigenschaften vererben. Die Nachkommen werden sich ebenso verhalten. Je häufiger aber ein und dieselbe Eigenschaft vererbt wird, je grösser die Zahl der Vorfahren ist, welche sie besitzen, desto regelmässiger ist ihre Uebertragung. Hieraus folgt nun einmal eine fortschreitende Veränderung nach der Seite der zweckmässigeren Bildung, d. h. eine Entwickelung zu vollkommneren Formen, andererseits das Verschwinden der weniger angemessen gebildeten Individuen und damit das Fortfallen der Zwischenformen zwischen den nach verschiedenen Richtungen höher entwickelten, d. h. die Entstehung getrennter Arten.

Die von Darwin als Ursache für die Entwickelung der organischen Welt angenommenen Gesetze sind demnach das Gesetz der Vererbung, das der Veränderung oder Anpassung, wie es Haeckel nennt, und als regulatives Princip die natürliche Zuchtwahl. Die Erblichkeit definirt der Verfasser als die Fähigkeit der Organismen, ihre Eigenschaften auf ihre Nachkommen durch die Fortpflanzung zu übertragen, Vererbung dagegen als die thatsächliche Uebertragung. Indem er nun die verschiedenen Arten der

Fortpflanzung bespricht, von der Fortpflanzung durch Theilung bis zur geschlechtlichen hin, findet er den Grund für das Gesetz der Vererbung in dem Entstehen der erzeugten Organismen aus einem materiellen Theile des erzeugenden. Dann wird eine Reihe von speciellen Vererbungsgesetzen aufgestellt und in zwei Gruppen getheilt, nämlich in die Vererbung ererbter Charaktere oder die erhaltende Vererbung und in die Vererbung erworbener Charaktere oder die fortschreitende Vererbung.

Anpassung oder Veränderung definirt der Verfasser als die Thatsache, dass der Organismus in Folge von Einwirkungen der umgebenden Aussenwelt gewisse neue Eigenthümlichkeiten in seiner Lebensthätigkeit, Mischung und Form annimmt, welche er nicht von seinen Eltern geerbt hat, Anpassungsfähigkeit oder Veränderlichkeit dagegen als die allen Organismen innewohnende Fähigkeit, derartige neue Eigenschaften unter dem Einflusse der Aussenwelt zu erwerben. Den Grund für die Erscheinung der Veränderlichkeit findet der Verfasser in der physiologischen Thätigkeit des Stoffwechsels und unterscheidet zwei Gruppen von Anpassungsgesetzen, die indirecte und die directe Anpassung. Die indirecte oder potentielle Anpassung umfasst diejenigen Veränderungen, welche durch Einflüsse auf den erzeugenden Organismus nicht bei diesem selbst, sondern erst bei der Nachkommenschaft zur Erscheinung kommen. Die directe oder actuelle Anpassung dagegen umfasst die Veränderungen, welche am Individuum selbst während seines Lebens entstehen.

Aus der Wechselwirkung dieser beiden Grundeigenschaften der Organismen, der Erblichkeit und der Veränderlichkeit in dem Kampfe um's Dasein, oder, was dasselbe ist, aus der natürlichen Züchtung, folgen nun zwei Grundgesetze der organischen Entwickelung, das Gesetz der Differenzirung und das Gesetz des Fortschritts oder der Vervollkommnung. Das Gesetz der Differenzirung, d. h. der Entstehung ungleicher Formen aus gleichartiger Grundlage, folgt aus dem Umstande, dass der Kampf um's Dasein zwischen den Organismen um so lebhafter entbrennt, je gleichartiger sie sind. Es werden daher diejenigen Formen am besten neben einander existiren, welche am weitesten von einander entfernt sind, die vermittelnden Zwischenformen dagegen am schnellsten unterliegen. Das Gesetz hat daher die Entstehung neuer Species zur Folge. Aus ähnlichen Gründen folgt die fortschreitende Vervollkommnung.

Diese Gesetze genügen nach Ansicht des Verfassers, um die Entwickelung der ganzen vielgestaltigen organischen Welt aus einfachsten Urwesen erklärlich zu machen.

Im Folgenden vergleicht er nun die embryonale Entwickelung von Repräsentanten der einzelnen Wirbelthierklassen und des Menschen und kommt auf Grund der Thatsache, dass die Embryonen derselben im Anfange ganz gleichartig gebildet sind und erst allmählig ihre specifischen Formen entwickeln, zu dem Schlusse: „die Entwickelung des Individuums ist eine kurze und schnelle,

durch die Vererbung und Anpassung bedingte Wiederholung der Entwickelung des zugehörigen Stammes d. h. der Vorfahren, welche die Ahnenkette des betreffenden Individuums bilden.“ Der Verfasser findet demnach eine Parallelität zwischen der Stufenreihe der Formen, wie sie in der paläontologischen Entwickelung der Arten und in der embryonalen des Individuums nach einander und in der vergleichenden Anatomie der Organismen der Gegenwart neben einander zur Erscheinung kommen.

Soweit die erste Hälfte des Buches, welche im Allgemeinen klar und anziehend geschrieben ist. Die zweite Hälfte desselben enthält eine Construction der organischen Schöpfungsgeschichte auf Grund der gewonnenen Principien.

Die ersten organischen Wesen sind durch Urzeugung entstanden, structurlose Eiweissklümpchen ohne Hülle, ähnlich den jetzt noch lebenden Monaden. Durch Verdichtung der inneren Eiweisstheilchen entstand ein Kern und durch die der äussersten Schicht eine Membran. Die Zelle ist fertig. „Und dass nun die weitere Entwickelung aller übrigen Organismen aus einer solchen Zelle keine Schwierigkeit hat, muss Ihnen aus den früheren Vorträgen klar geworden sein.“

Die folgenden Abschnitte enthalten nun ziemlich ausführliche Stammbäume des Protistenreiches, des Thier- und Pflanzenreiches. (Protisten nennt der Verfasser solche Organismen, die man bis jetzt weder den Thieren noch den Pflanzen mit Sicherheit hat zurechnen können.) Dass als die nächsten Vorfahren des Menschen affenartige und zwar der Gruppe der Catarrhinen angehörige Wesen angesehen werden, braucht wohl kaum erwähnt zu werden. Der Verfasser bemerkt selbst zu diesem Theile seiner Arbeit, dass vermuthlich die meisten Botaniker und Zoologen von diesem Versuche sehr wenig befriedigt sein würden. Wir wollen daher nur hinzufügen, dass uns ein populäres Buch der am wenigsten geeignete Ort zu sein scheint für ein solches Gewebe von Dichtung und Wahrheit.

Vorwiegen des Hypothetischen, Mangel an vorsichtiger Begründung ist überhaupt ein Grundcharakter des Werks. Nach Ansicht des Verfassers ist die Entstehung neuer Arten durch die natürliche Züchtung eine mathematische Naturnothwendigkeit, die keines Beweises bedarf. Er möchte mit dieser Meinung wohl ziemlich isolirt stehen. Selbst Huxley, einer der entschiedensten Anhänger Darwins, spricht sich, indem er die Darwin'sche Theorie mit der Undulationstheorie vergleicht, dahin aus: „der Physiker kann diese Theorie annehmen, obwohl die Existenz des Aethers hypothetisch ist. Ebenso ist es mit der Theorie Darwins, welche erst dann definitiv angenommen werden kann, wenn gezeigt worden ist, dass durch die natürliche Zuchtwahl eine physiologische Spezies entstehen kann.“ Dass Darwin selbst empirische Beweise für seine Theorie nicht für überflüssig hält, wird auch vom Verfasser erwähnt.

Die Gesetze der Vererbung und Veränderung sind offenbar

empirische Gesetze. Das erste ist als erhaltende Vererbung im weitesten Umfange bewiesen durch die Erfahrung vieler Jahrhunderte, das zweite nur innerhalb eines sehr engen Spielraums. Die Behauptung der Gegner Darwins, dass die Veränderlichkeit, so weit sie durch die Erfahrung constatirt ist, sich nur auf die Bildung von Spielarten, nicht aber auf die von wirklichen physiologischen Arten erstreckt, kann durch blosse Aufzeigung der Schwierigkeiten und Widersprüche im herkömmlichen Artbegriff nicht entkräftet werden. Denn diese Schwierigkeiten liegen möglicherweise nicht darin, dass dem Begriffe keine Realität entspricht, sondern in unserer Unbekanntschaft mit der Correlation zwischen den Eigenschaften eines organischen Wesens und der daraus folgenden Unmöglichkeit, den ganzen Speciescharakter durch eine Grundformel auszudrücken. Der Verfasser vergleicht, um die Einheit der organischen und anorganischen Natur darzuthun, die Bildung der Kristalle mit dem Wachsthum einfachster organischer Wesen. Er findet bei den Kristallen eben so gut wie bei diesen einen inneren Bildungstrieb und eine Anpassungsfähigkeit. „Die Analogie zwischen beiden ist so gross, dass wirklich keine scharfe Grenze zu ziehen ist.“ Nun ist aber die Anpassungsfähigkeit der Kristalle keine unbegrenzte. Die Aenderungen beschränken sich auf eine grössere oder geringere Ausbildung einzelner Flächen, der mathematische Grundcharakter bleibt ungeändert. Sollte es nun nicht denkbar sein, dass bei allen Veränderungen einer organischen Species auch ein Grundtypus festgehalten wird, und kann der Umstand, dass derselbe nicht so leicht zu erkennen und zu definiren ist, als der mathematische Grundcharakter eines Kristalles, ein Grund dafür sein, ihn ohne weiteres zu beseitigen? So lange nicht etwas Aehnliches gelungen ist, wie die Umwandlung einer Kohlmeise in einen Nusshäher, welche Darwin in der Phantasie als ein Beispiel für die Anwendung seiner Theorie vornimmt, ist ein directer empirischer Beweis für die Abstammungslehre nicht geliefert. Man kann mit Haeckel der Meinung sein, dass die Thatsachen der Paläontologie, der vergleichenden Anatomie und der Entwickelungsgeschichte nur in der Abstammungslehre eine genügende Erklärung finden; Referent bekennt sich zu dieser Ansicht und braucht trotzdem gegen die hypothetische Natur derselben nicht die Augen zu verschliessen.

Eine andere Frage ist die, ob, wenn man die Abstammungslehre annimmt, die aufgestellten Gesetze ausreichen, die Entstehung complicirterer Formen aus einfacheren zu erklären.

Nach diesen Gesetzen ist die Art der Veränderung, die ein organisches Wesen unter dem Einflusse äusserer Verhältnisse erfährt, an sich ganz unbestimmt, zufällig. Ist nun unter den unzählig vielen möglichen Aenderungen eine solche, welche dem betroffenen Individuum im Kampfe um's Dasein einen Vorzug gewährt, so hat sie Aussicht, durch Vererbung conservirt zu werden. Jeder weitere Fortschritt erfordert wieder dieselbe Zufälligkeit. Nun ist

aber eine solche Aenderung, durch welche die erste Anlage zu einem complicirteren Organ gegeben ist, nur eine Wirklichkeit gegen unendlich viel Möglichkeiten, also unendlich unwahrscheinlich. Und wenn Haeckel, um die Bildung des Auges aus den aufgestellten Gesetzen zu erklären, auf die Thatsache hinweist, dass es von dem complicirten Apparat, den die höheren Thiere besitzen, eine grosse Reihe von Zwischenformen gebe bis herab zu der einfachsten Form eines lichtempfindenden Flecks, so folgt daraus nur, dass die unendlich grosse Unwahrscheinlichkeit sehr oft eintreten muss, d. h. die Theorie der natürlichen Züchtung giebt keine ausreichende Erklärung.

Dasselbe gilt von der Entstehung der regelmässigen Formen, welche die meisten Thiere und Pflanzen besitzen. Hier ist nicht einmal einzusehen, inwiefern ein regelmässigerer Bau im Kampfe um das Dasein einen Vortheil verleiht, man müsste denn etwa, um z. B. die Entstehung der symmetrischen Gestalt der Wirbelthiere zu erklären, annehmen, dass ein früh erwachter ästhetischer Sinn eine Zuchtwahl ausgeübt hätte.

Will man also nicht die Hypothese einer zufälligen und plötzlichen Bildung höherer Formen, d. h. einen Sprung in's Wunder machen, so folgt bei Annahme der Abstammungslehre die Nothwendigkeit, den ursprünglichen Organismen nicht blos die Eigenschaft einer unbestimmten Veränderlichkeit beizulegen, sondern auch die Fähigkeit, sich durch sich selbst allmälig zu höheren Formen zu entwickeln. Wenn man, wie es wohl von anderer Seite geschehen ist, diese Fähigkeit der Organismen einen ihnen innewohnenden Bildungstrieb nennen will, so mag man es thun, darf aber nicht vergessen, dass damit nichts gewonnen ist als ein Wort, welches zur Erklärung der paläontologischen Entwickelung eben so wenig beiträgt, als die Lebenskraft zur Erklärung der individuellen Lebenserscheinungen. Zu einer wirklichen Lösung der vorliegenden Fragen reichen die Ergebnisse der physiologischen und chemischen Forschung noch lange nicht aus.

Gewiss hat jeder denkende Mensch das Bedürfniss, die Grenzen des Erkannten in seiner Phantasie zu überschreiten, aber man muss bedauern, dass es in neuerer Zeit namentlich in populär naturwissenschaftlichen Werken so häufig Sitte geworden ist, subjective Ideen als Ergebnisse exacter Naturforschung hinzustellen. Oder betrachtet Herr Haeckel sein luftiges Gebäude als Philosophie? Seine wiederholten Bemerkungen über die Nothwendigkeit philosophischer Einsicht zum Verständniss der vorgetragenen Lehren lassen fast darauf schliessen. Nun dann zeigt er eine merkwürdige Annäherung an seine Antipoden, die theologisirenden Philosophen, die es gewohnt sind, die aus ihren Gemüthsbedürfnissen entspringenden Glaubenssätze als Wissenschaft hinzustellen. Hier Dogma und dort Dogma. Ob vom Katheder oder von der Kanzel möchte gleichgültig sein.

E. Schultze.

Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Von E. v. Hartmann, Dr. phil. Berlin 1869, Carl Duncker's Verlag.

Als Kant es unternahm, die Philosophie aus dem bisherigen Zustande des Herumtappens in den gesicherten Gang einer Wissenschaft zu bringen (Vorrede zur 2. Aufl. d. Kr. d. r. V.), stützte er sich auf zwei Sätze. Durch den ersten, der Begriffe ohne Anschauungen für blind erklärt und demnach alle Erkenntniss auf das Gebiet möglicher Erfahrung beschränkt, wies er der philosophischen Forschung das Arbeitsfeld an, von welchem allein Gewinn zu erwarten war. Durch den zweiten Satz: dass unsere Erkenntnisse, wenn sie gleich alle mit der Erfahrung anheben, doch nicht alle aus der Erfahrung entspringen, dass vielmehr auch die Erfahrung ihrerseits bedingt sei, indem sich die Gegenstände derselben nach unserem Erkennen richten müssen, — eröffnete er ihr die Möglichkeit, das ihr mit den übrigen Wissenschaften gemeinsame Gebiet selbstständig in Angriff zu nehmen und mit ihr eigenen Mitteln zu bearbeiten.

Wie wenig die Folgezeit den Erwartungen Kant's entsprach, ist allgemein bekannt. Aenderungen, die doch eben nur durch Kant's Grundsätze in der Weltbetrachtung herbeigeführt waren, wurden so angesehen, als ob sie die Gültigkeit seines indirecten, sich auf den bisherigen Dogmatismus und Skepticismus beziehenden Beweisverfahrens beschränkten und von neuem die Möglichkeit eröffneten, auf der einen Seite, das Wissen über alle mögliche Erfahrung hinauszuführen, auf der anderen, durch rein empirisches Verfahren in das Wesen der Dinge einzudringen. Und so scheint es, als solle Kant's Hoffnung, dass die Philosophie zur strengen Wissenschaft werde, erst in Erfüllung gehen, nachdem jeder seiner beiden Regeln durch die ihr entgegengesetzten Versuche nochmals eine Bestätigung zu Theil geworden. Der eine dieser Processe kann bereits als geendigt angesehen werden; die Lehre von einem sich selbst bewegenden Denken, sowie die verwandte von einem besonderen, nur wenigen höher begabten Geistern eigenen Anschauungsvermögen darf für überwunden gelten. In steigendem Ansehen dagegen ist gegenwärtig die andere Richtung begriffen, welche, verkennend, dass die Erfahrung selbst das Gepräge des Denkens trägt, nur die sinnliche Seite derselben zu erfassen weiss. An sich wäre dies nicht bedauerlich. Verführen die modernen Empiriker wirklich strenge im Geiste der empirischen Wissenschaft, so könnte daraus keine Schädigung der Philosophie entstehen, wenn auch keine directe Förderung. Aber ihr Weg soll sie zu speculativen Resultaten führen. „Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode“ lautet die neue Parole, welche sie ausgeben. Dabei sind sie es, welche mit besonderem Nachdrucke das langersehnte Ziel, strenge Wissenschaftlichkeit in die Philosophie zu bringen, erreicht zu haben verkünden und alle Bemühungen, das Nicht-Sinnliche anders als sinnlich zu ergreifen, eines unwissenschaftlichen Mysticismus zeihen.

In diesen Blättern ist bereits ein System dieser Art ausführlich besprochen, dasjenige von Kirchmann's. Heute haben wir es mit einem ungleich interessanteren und, wie es scheint, auch einflussreicheren Werke zu thun. Die „Philosophie des Unbewussten", deren Verfasser unseren Lesern auf's vortheilhafteste bekannt ist, kennt wie der „Realismus" von Kirchmann's nur eine Quelle des Wissens, die sinnenfällige Welt. Die oben angeführte Parole ist ihr als Motto vorangestellt. Aber während Herr v. Kirchmann sich in seiner ganzen Weltansicht isolirt, knüpft Herr v. Hartmann mannichfache Beziehungen zu den speculativen Systemen an, ja er behauptet, nur die an die letzten grossen Systeme vertheilten Stücke des wahren Systemes zusammenzufügen. Unzweifelhaft ist sein Sinn freier, reicht sein Blick tiefer als der von Kirchmann's, und seine geistreich-pikante Weise, seine lebendige, frische Darstellung ist weit geeigneter, Leser und Anhänger zu finden, als die Trockenheit jenes, wenn sie auch an Präcision bedeutend hinter derselben zurücksteht.

Was der Verfasser selbst von seiner Methode sagt, ist ausserordentlich einfach. Die Aufgabe der Wissenschaft überhaupt besteht ihm darin, die Summe der gegebenen Erscheinungen dadurch zu begreifen, dass zu ihnen als Wirkungen die Ursachen gesucht werden (S. 5). Indem nun ohne Weiteres das Verhältniss von Ursache und Wirkung mit demjenigen von Wesen oder Princip und Erscheinung identificirt wird, giebt es nach dem Verf. zwei wissenschaftliche Hauptmethoden, deren eine, die deductive, den Weg von den Ursachen oder Principien zu den Wirkungen oder Erscheinungen nimmt, der andere, die inductive, von den Erscheinungen zu den Principien zurückgeht. Sodann werden die Vorzüge der inductiven Methode vor der deductiven auseinandergesetzt. So gross dieselben aber auch sind, so hat doch auch die Induction nach dem Verf. ihren grossen Mangel. Bleibt die Deduction durch eine unausfüllbare Kluft von der aus den Principien zu erklärenden Wirklichkeit geschieden, so scheidet dieselbe Kluft die Induction von jenen Principien. Man muss daher die Sache von beiden Seiten anfassen (S. 9)! „Die speculativen (mystisch erworbenen) Principien" sind „mit den bisher höchsten Resultaten der inductiven Wissenschaft nach inductiver Methode zu verbinden." „Im Hinblick auf diese grosse und zeitgemässe Aufgabe", heisst es weiter, „wählte ich das Motto: Speculative Resultate nach inductiver Methode." Dies ist schon weniger einfach. Die eigentlich speculativen Resultate der inductiv-naturwissenschaftlichen Methode sind auf speculative oder mystische Weise erworben und mit den inductiv-naturwissenschaftlichen Resultaten inductiv-naturwissenschaftlich verbunden! Es ist nicht anzunehmen, dass der Verf. hier die in der inductiv-naturwissenschaftlichen Methode längst gebräuchliche Anwendung der Hypothese im Sinne hat, um so weniger, als man wohl nicht sagen kann, dass die Hypothese mit den Resultaten der Induction inductiv verbunden werde. Und so würde

denn der Leser in Verlegenheit sein, was er mit jenem Recepte anfangen solle, verspräche das vorliegende Buch nicht eine Anwendung zu zeigen.

Die zu einer Wirkung angenommene Ursache kann nach dem Verf. nur eine Hypothese sein, da dieselbe Wirkung aus verschiedenen Ursachen hervorgehen könne. Je entfernter die Ursachen, bis zu welchen wir aufsteigen, desto geringer sei die Wahrscheinlichkeit. „Wüchsen nicht die Wahrscheinlichkeitswerthe der Ursachen beim Fortschreiten wiederum dadurch, dass der anzunehmenden Ursachen immer weniger werden und immer mehr Wirkungen aus Einer Ursache erklärbar werden, so würden bald die Wahrscheinlichkeiten durch die beständige Multiplication unbrauchbar kleine Werthe erhalten (S. 6).“ Auf schlechthinnige Gewissheit sollen wir demnach überhaupt verzichten, auch wohl z. B. in der Mathematik (welche sich übrigens unter der eben mitgetheilten Definition von der Wissenschaft schlecht unterbringen lässt), denn der Verfasser redet von der Wissenschaft überhaupt, und zwar diesmal, wie es scheint, deducirend. Diese Ansicht ist eine richtige Consequenz des Empirismus; schade nur, dass der Verf. nicht etwas weiter zurückgeht und uns zeigt, wie es sich denn mit dem Hauptwerkzeug des Empirismus, dem Causalitätsprincipe, verhält! Ist auch dieses blos als Resultat einer Induction zu betrachten, oder wohnt dem Denken als solchem eine Nothwendigkeit inne, ihm gemäss zu verfahren? Die gelegentlichen Aeusserungen hierüber in dem vorliegenden Buche haben uns nicht genügend aufgeklärt.

Der Gegenstand nun, der in dem vorliegenden Buche mit dieser Methode ergründet werden soll, ist, wie der Titel sagt, das Unbewusste. Die Einleitung erklärt, vom Begriffe der unbewussten Vorstellung ausgehend, näher: „Der positive Inhalt des Begriffes (der unbewussten Vorstellung) kann sich erst im Laufe der Untersuchung bilden, vorerst genüge es, dass damit eine ausserhalb des Bewusstseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge gemeint ist, welche den Namen Vorstellung desshalb erhalten hat, weil sie mit dem uns im Bewusstsein als Vorstellung Bekannten das gemein hat, dass sie wie jene einen idealen Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat, sondern höchstens einer äussern Realität im idealen Bilde gleichen kann. Dem analog brauche ich den Collectivbegriff »das Unbewusste« zur Bezeichnung nicht des negativen Prädicates »unbewusst sein«, sondern des unbekannten positiven Subjectes, welchem dieses Prädicat zukommt, speciell für »unbewusster Wille und unbewusste Vorstellung« in Eins gefasst.“ Gegen die Schwierigkeit, die der natürliche Verstand im Begriffe der unbewussten Vorstellung finde, wird vorläufig bemerkt: „wenn wir nur von dem wissen können, was wir im Bewusstsein haben, also von dem nichts wissen können, was wir nicht im Bewusstsein haben, welches Recht haben wir dann zu der Behauptung, dass dasjenige, dessen Existenz in unserem Bewusstsein wir kennen,

nicht auch ausserhalb unseres Bewusstseins sollte existiren können?“ Das Princip des Unbewussten verspricht Dreierlei zu leisten, erstens die einzig richtige Erklärung der Erscheinungen, die es zu einer „an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit“ gemacht haben, zweitens eine grosse Fruchtbarkeit für Specialfragen, drittens eine unvermerkte (!) Hinüberführung aus dem physischen und psychischen Gebiete „zu Ansichten und Lösungen von Aufgaben, die man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als dem metaphysischen Gebiet angehörig bezeichnen würde.“ Bis zur All-Einheit erwachsen, umfasse es das Weltall und stelle sich zuletzt plötzlich (!) als das dar, „was den Kern aller grossen Philosophien gebildet hat, Spinoza's Substanz, Fichte's absolutes Ich, Schelling's absolutes Subject-Object, Plato's und Hegel's absolute Idee, Schopenhauer's Wille u. s. w.“ Mahnung genug für den Leser, auf seiner Hut zu sein.

Die beiden ersten Abschnitte wollen das Unbewusste (den unbewussten Willen und die unbewusste Vorstellung) in den Erscheinungen der Leiblichkeit und des Geistes nachweisen. Wir müssen an diesem Theile zwei Seiten unterscheiden, die empirische Begründung einer teleologischen Weltansicht und die Erklärung des Teleologischen aus dem Unbewussten. Von der erstern angesehen, ist derselbe eine höchst verdienstliche Arbeit. Mit grossem Fleisse hat der Verfasser eine Fülle von gewichtigen Thatsachen aus allen Gebieten des Natur- und Seelenlebens gesammelt und sie in einer Weise zusammengestellt und erläutert, dass die sogenannte mechanische Naturauffassung ihnen schwerlich wird Stand halten können. Es ist schade, dass diese treffliche Untersuchung von vornherein mit der Deutung der Erscheinungen auf das mystisch concipirte Princip verflochten ist. Auch für den wissenschaftlichen Werth dieser Deutung selbst wäre es vortheilhafter gewesen, wenn die Resultate der inductiv-naturwissenschaftlichen Methode zunächst rein für sich hingestellt und dann erst mit den speculativ oder mystisch erworbenen Principien inductiv-naturwissenschaftlich verbunden worden wären. Die Methode selbst würde dem Leser klarer entgegentreten und die Resultate würden leichter zu prüfen sein. Wir müssen darauf verzichten, auf den reichen naturwissenschaftlichen und psychologischen Inhalt dieser Abschnitte einzugehen. Nur das Eine möge hervorgehoben werden, dass die Schranken der Schopenhauer'schen Weltansicht, welche den Verfasser in weit höherem Masse beeinflusst, als er zu glauben scheint, an manchen wichtigen Punkten durchbrochen werden, so z. B. in der Auffassung der Geschichte als einer fortschreitenden Entwickelung der Menschheit, und in der Anerkennung des Einflusses des Bewusstseins auf den Charakter. Leider gehört die Auffassung der geschlechtlichen Liebe nicht zu diesen Punkten.

Die Verknüpfung jedoch des empirischen Theiles mit dem speculativen Principe und den Werth dieses Principes haben wir näher

zu betrachten. Wir beginnen mit einigen allgemeinen Bemerkungen.

Von einer sich selbst zweckmässig bestimmenden Thätigkeit haben wir eine Anschauung nur in Beziehung auf unser bewusstes Handeln. Hier sehen wir unmittelbar, wie das Zukünftige oder das, was werden soll, das Geschehen bestimmt, nämlich die Vorstellung des Zukünftigen wird in Verbindung mit dem Willen, sie zu realisiren, zur *causa efficiens* des Handelns.

Sehen wir uns genöthigt, auch eine bewusstlose zweckmässige Thätigkeit anzunehmen, so ist der Versuch natürlich, dieselbe durch Analogie mit dem bewussten Handeln unserm Verständnisse näher zu bringen; oder vielmehr, durch jene blosse Annahme haben wir bereits diese Analogie gemacht, denn schon den Zweckbegriff haben wir von der bewussten Thätigkeit auf die unbewusste übertragen. Es kann nun nichts dagegen eingewandt werden, wenn Jemand die Analogie weiter ausführt und wie von unbewusstem Zwecke so auch von unbewusstem Vorstellen und unbewusstem Wollen redet. Nur muss man sich vor der Täuschung hüten, als verhälfe uns diese Analogie zur mindesten Anschauung der bewusstlosen Thätigkeit selbst.

Die Anschaulichkeit der bewussten Zweckthätigkeit ist eben vollständig bedingt durch ihre Verknüpfung mit dem Bewusstsein. In der Anschauung, welche wir von unserem Bewusstsein haben, sehen wir, wie das Zukünftige anticipirt werden und das Gegenwärtige bestimmen kann. Abstrahiren wir von dieser unmittelbaren Einsicht, so bleibt nichts übrig, als der Begriff einer wirkenden Ursache, welche das Zukünftige als ein sein sollendes in sich schliesst, ein Begriff, der zwar insofern auch auf Anschauung beruht, als die einzelnen Momente oder Daten, die er enthält, aus der Anschauung genommen sind (Ursache, Zukünftiges), aber für die Art der Verknüpfung, welche er diesen Momenten giebt, sich nur negativ auf Anschauung bezieht (dass sie nämlich nicht die bekannte Verknüpfung vermittelst des Bewusstseins sein soll). Wir haben nicht die mindeste Vorstellung davon, wie eine bewusstlose Ursache sich nach dem, was erst werden soll, richten kann.

Nimmt demnach derjenige, der von unbewusstem Willen und unbewusster Vorstellung redet, irgend etwas von der Anschaulichkeit des Wollens und Vorstellens als constituirendes Moment in seinen Begriff mit auf, d. h. vergisst er, dass er sich bloss einer Analogie bedient, so bildet er einen sich widersprechenden Begriff. Das Prädicat Unbewusst-sein hebt die Begriffe Wille und Vorstellung auf, denn Wille und Vorstellung sind ihrem Wesen nach bewusst. Im andern Falle aber ist durch den Begriff des Unbewussten die Wissenschaft um keinen Schritt weiter gebracht.

Hr. v. Hartmann erblickt in seinem Begriffe des Unbewussten offenbar mehr als eine Analogie, wie schon daraus hervorgeht, dass er ein wenigstens zum Theil neues Princip aufzustellen behauptet. Er erklärt auch ausdrücklich, dass die Anschauung, welche wir

vom Wollen und Vorstellen haben, auf das Unbewusste übertragbar sei, leugnet also, dass in der Art und Weise, wie das Zukünftige in der gegenwärtig wirkenden Ursache thätig ist, für uns eine Dunkelheit liege. Dass der „natürliche Verstand“ etwas „Paradoxes“ in dem Begriffe des unbewussten Vorstellens und Wollens findet, weiss er sehr wohl (S. 2). Wir werden demnach, um hoffen zu dürfen, von ihm beachtet zu werden, noch näher den Nachweis führen müssen, dass der *wissenschaftliche* Verstand etwas *Widersprechendes* in jenem Begriffe findet, d. i. den für den natürlichen Verstand allerdings überflüssigen Nachweis, dass die Anschauung, auf welche sich unser Begriff von einer Anticipation des Zukünftigen durch eine wirkende Ursache stützt, diejenige unseres bewussten Handelns ist, insofern dasselbe bewusstes ist.

Herr v. Hartmann scheint sich uns in einer vollständigen Unkenntniss der Natur der innern Wahrnehmung, welche uns den Willen und die Vorstellung bekannt macht, in ihrem Unterschiede von der äussern zu befinden. Sonst hätte er das „Paradoxe“ seines Grundbegriffes auch nicht einmal vorläufig damit zu beseitigen glauben können, dass er einem Bewusstsein, welches von nichts ausser sich wissen zu können behauptet, das Recht bestreitet, die Existenz seines Inhaltes auch ausser ihm zu leugnen (s. o. S. 407 f.). Diese Bemerkung kann nämlich einen Schein von Wahrheit nur in Beziehung auf die Gegenstände der *äussern* Wahrnehmung beanspruchen, denn diese werden als das Andere des Bewusstseins, dessen Gegenstände sie sind, wahrgenommen, und die äussere Wahrnehmung hindert demnach nicht, dieselben als ausserhalb des Bewusstseins existirend zu denken, drängt vielmehr dazu, wie Jedermann weiss. Anders verhält es sich mit den Gegenständen der *innern* Wahrnehmung. Während wir in der äussern Wahrnehmung unser wahrnehmendes Bewusstsein und dessen Gegenstände einander schlechthin entgegenstellen als Ich und Nicht-Ich, *verknüpfen* wir in der innern Wahrnehmung unser wahrnehmendes Bewusstsein mit seinen Gegenständen; die Gegenstände der innern Wahrnehmung werden nicht als Nicht-Ich, sondern als *Zustände des Ich* wahrgenommen. Von dieser Bedeutung der Gegenstände der innern Wahrnehmung, Zustände des bewussten Ich zu sein, ist schlechthin unmöglich zu abstrahiren, denn diese Abstraction würde bedeuten, *die Gegenstände der innern Wahrnehmung als solche der äussern vorzustellen*. Sie sind aber eben innerlich und nicht äusserlich wahrnehmbar. Behauptet demnach Herr v. Hartmann, eine Anschauung vom unbewussten Willen und Vorstellen zu besitzen, so müssen wir annehmen, dass er Wille und Vorstellung wahrnehme, zwar nicht ohne sein Bewusstsein selbst wahrzunehmen, aber ohne sie mit diesem seinem Bewusstsein zu dem einen Subject Ich zu verknüpfen, dass er also Wille und Vorstellung in seiner Wahrnehmung so von seinem Bewusstsein sondere, wie er es mit einem Hause oder einem Baume in der Wahrnehmung thut, — dass er nicht *seinen* Willen und *seine*

Vorstellung, sondern ihm fremde, dass er sie nicht in sich, sondern ausser sich wahrnehme. Behauptet er aber nicht, eine solche Anschauung zu besitzen, so muss er zugeben, dass der denkbare Inhalt seines Begriffes des Unbewussten sich beschränkt auf die Ursache, deren Wirken sich nach dem richtet, was werden soll. In der That lässt sich in seinem Buche durchweg, wo wirkliche Resultate vorliegen, dieser bescheidene Begriff dem pomphaften des Unbewussten substituiren.

Beiläufig sei bemerkt, dass von Hartmann's Vorgänger in der Lehre vom unbewussten Willen, Schopenhauer, den berührten Unterschied der innern Wahrnehmung von der äussern genau kennt. Derselbe spielt in seinem Systeme sogar eine Hauptrolle, denn nur weil der Wille Gegenstand der innern Wahrnehmung ist und als solcher dem wahrnehmenden Subject zugeschrieben wird, glaubte Schopenhauer bei ihm von seinem Satze, dass jedes Object ein Subject voraussetze, und in der ihm nothwendigen Verknüpfung mit dem Subjecte nur als Phänomen gelten dürfe, absehen zu können. Dass er gleichwohl von einem unbewussten Willen glaubte sprechen zu dürfen, ist wunderbar genug. Uebrigens finden sich Stellen genug, die darthun, wie unbequem sich ihm oft der Widerspruch in diesem Begriffe fühlbar gemacht hat.

Unser Herr Verfasser giebt eine Art Beweis für die Existenz seines Unbewussten. Es ist billig, dass wir denselben berücksichtigen. Der Gedankengang ist ungefähr folgender.

Versuche an Thieren beweisen, „dass zum Zustandekommen des Willens durchaus kein Gehirn erforderlich ist“ (S. 41). Die Ganglien genügen, Hirnwille und Ganglienwille sind dem Wesen nach gleich. „Wenn nun aber die Ganglien niederer Thiere ihren selbstständigen Willen haben, wenn das Rückenmark eines geköpften Frosches ihn hat, warum sollen dann die soviel höher organisirten Ganglien und Rückenmark der höheren Thiere und des Menschen nicht auch ihren Willen haben?“ „Oder wäre etwa im Menschen die Leitung so gut, dass jeder Ganglienwille sofort nach dem Gehirn geleitet würde, und uns von dem im Hirne erzeugten Willen ununterscheidbar ins Bewusstsein träte?“ (S. 43, 44). Dies kann nicht sein. „Es bleibt also nichts übrig, als auch den menschlichen Ganglien und Rückenmark selbstständigen Willen zuzuerkennen.“ — Dasselbe versucht der Verf. weiterhin empirisch nachzuweisen. Der so nachgewiesene Wille gilt ihm jedoch noch nicht für schlechthin unbewusst. Auch den untergeordneten Nervencentren müsse ein Bewusstsein, wenn auch geringerer Klarheit, zugeschrieben werden. So viel sei indessen bewiesen, „dass in uns (!) ein für uns unbewusster Wille existirt, da doch diese Nervencentren alle in unserem leiblichen Organismus, also in uns, enthalten sind“ (S. 47). (Eine halbe Seite vorher nennt der Verf. das Hirnbewusstsein „das höchste und das einzige, was in höheren Thieren und dem Menschen zum Selbstbewusstsein, zum Ich kommt, daher auch das einzige, welches ich mein Bewusstsein nennen kann“).

„Hiermit,“ fährt der Verf. fort, „hat sich die gewöhnliche beschränkte Bedeutung von Wille selbst aufgehoben, denn ich muss jetzt auch noch andern Willen in mir anerkennen, als solchen, welcher durch mein Gehirn hindurchgegangen und dadurch mir bewusst geworden ist. Nachdem diese Schranke der Bedeutung gefallen, können wir nicht umhin, den Willen nunmehr als immanente Ursache jeder Bewegung in Thieren zu fassen, welche nicht reflectorisch erzeugt ist. . . . Will man beide Arten Willen in der Bezeichnung noch besonders unterscheiden, so bietet für den bewussten Willen die Sprache bereits ein diesen Begriff genau deckendes Wort: Willkühr, während das Wort Wille für das allgemeine Princip beibehalten werden muss“ (S. 47, 48).

Wie man sieht, geht der Verfasser von einer durchaus materialistischen Auffassung aus. Daraus, dass bei einem geköpften Frosche die Function des Gehirns in einem gewissen Masse von den Ganglien ausgeübt wird, folgert er ohne Weiteres, dass auch im nicht geköpften Frosche den Ganglien diese dem Gehirn gegenüber selbstständige Function zukomme. Der Gedanke, dass eine Seele, die des angemessensten Werkzeugs beraubt ist, sich des weniger angemessenen, früher jenem untergeordneten, bediene, kommt gar nicht in Frage; der Zusammenhang zwischen Ganglien und Gehirn wird einfach als Leitung bezeichnet, wie denn an einer spätern Stelle sogar der Gedanke einer leitenden Verbindung der Gehirne zweier Menschen und einer dadurch bewirkten Verschmelzung der Bewusstsein hervortritt. Eine andere psychologische Ansicht wird überhaupt die in Betracht kommenden Thatsachen anders deuten als der Verf. Geben wir demselben indessen seine ganze Argumentation zu, so ist klar, dass er dem unbewussten Willen um nichts näher gekommen ist. Er hat dann bloss bewiesen, dass gewisse Theile des animalischen Organismus als selbstständige Wesen betrachtet werden müssen. Das ihnen zukommende, unserem Ich fremde Bewusstsein ist in keinem andern Sinne ein relativ unbewusstes, wie jedes Bewusstsein. Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein nur für sich und nicht für ein anderes. Das Bewusstsein eines Eingeweidewurmes z. B. ist relatives Unbewusstsein für das Thier, in dessen Eingeweiden er sich befindet.

Die zu überbrückende Kluft also, die zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, liegt noch ebenso da, wie zuvor. Da die blosse Betrachtung des Willens nicht hinüberführt, nimmt der Verf. seine Zuflucht zur Vorstellung.

Damit mein bewusster Wille, sagt er, einen Finger zu heben, zur Ausführung komme, muss ein Willensimpuls auf einen ganz bestimmten Punkt im Gehirn stattfinden. Der bewusste Wille, den Finger zu heben, muss einen unbewussten Willen, den betreffenden Punkt zu erregen, erzeugen, und der Inhalt dieses Willens setzt wiederum die unbewusste Vorstellung voraus (S. 52, 53).

Freilich, ist der unbewusste Wille hier bewiesen, so wird man ihm auch eine unbewusste Vorstellung zur Hülfe geben müssen.

Aber der unbewusste Wille hat sich hier ganz unrechtmässig eingeschlichen; auch nicht die Spur eines Beweises findet sich für ihn. Geben wir dem Verf. zu, dass das, was er eine mechanische Lösung nennt, nämlich die Erregung des betreffenden Punktes als Wirkung des bewussten Wollens und Vorstellens, unmöglich sei (was wir nicht nöthig hätten, bevor uns eine gründlichere Untersuchung über den Zusammenhang von Leib und Seele geboten ist), so folgt doch nur, dass ausser dem mechanischen Zusammenhange (d. i. demjenigen, in welchem die *causa efficiens* herrscht, insofern dieselbe einen Gegensatz zur *causa finalis* bildet) und ausser dem bewussten zweckmässigen Handeln noch ein Anderes zur Erklärung der Naturerscheinungen nothwendig sei, nämlich eine bewusstlose Zweckthätigkeit. Dass ich aber in den Begriff dieser Zweckmässigkeit etwas aus der Anschauung, welche ich von meinem Wollen und Vorstellen habe, hineinlegen könne oder dürfe, dass also in dem unbewussten Wollen und Vorstellen ein Princip gewonnen sei, welches mehr als der einfache Begriff der Teleologie besage, — von diesem Nachweise sind wir noch genau ebensoweit entfernt wie zu Anfang der Untersuchung.

Der Verf. schliesst seine Argumentation mit den Worten: „Hiermit sind wir zugleich über die Resultate des ersten Kapitels weit hinausgegangen. Dort war nur von relativ Unbewusstem die Rede; dort sollte der Leser nur an den Gedanken gewöhnt werden, dass geistige Vorgänge innerhalb seiner existiren, von denen sein Bewusstsein (d. h. sein Hirnbewusstsein) nichts ahnt; jetzt aber haben wir geistige Vorgänge angetroffen, die, wenn sie im Gehirn nicht zum Bewusstsein kommen, für die andern Nervencentra des Organismus noch viel weniger bewusst werden können, wir haben also etwas für das ganze Individuum Unbewusstes gefunden.“

Wir folgen dem Verf. nunmehr in die Untersuchung, welche zu der eben besprochenen als nothwendige Ergänzung hinzutritt, diejenige nämlich über die Entstehung des Bewusstseins. Ungleich dem Spinoza, dessen absolute Substanz sich den Vorwurf zugezogen hat, dass sie der Höhle des Löwen gleiche, in welche hinein viele Spuren führen, aus welcher heraus keine, giebt uns Hr. v. Hartmann zum Beweise, dass Alles ehrlich zugegangen ist, die Probe: nachdem das Licht des Bewusstseins in die Finsterniss des Unbewussten versenkt ist, lässt er nun vor unsern Augen die Finsterniss das Licht gebären.

Das zweite Kapitel des dritten, „Metaphysik des Unbewussten“ betitelten Buches eignet sich den Fundamentalsatz des Materialismus (welcher Weltansicht der Verf. mit ausserordentlicher Hochachtung begegnet) an: „alle bewusste Geistesthätigkeit kann nur durch normale Function des Gehirns zu Stande kommen“, und führt zu dem, dem Materialismus fremden Schlusse, dass das Bewusstsein ein Product von Hirnfunction und einem Andern sei, „welches für sich zu keiner Aeusserung kommen kann, sondern

rein potentiell ist, und erst in und an der normalen Hirnfunction zur Aeusserung gelangt, welche sich nunmehr als Geistesthätigkeit darstellt“, dies ist das Unbewusste.

Kapitel 3 tritt dann näher in die Untersuchung über die Entstehung des Bewusstseins ein. Es beginnt mit der Erage: was ist das Bewusstsein? Das Bewusstsein, lautet die Antwort, besteht weder in der Form der Sinnlichkeit, noch in der Erinnerung, noch in der Möglichkeit des Vergleiches der Vorstellungen (S. 346). Was wir zunächst von ihm kennen, sind seine Factoren: die Gehirnschwingungen, allgemeiner die materielle Bewegung und das Unbewusste. Wie die Gehirnschwingungen das Unbewusste zum Bewusstsein bringen, darüber heisst es zum Schlusse einer dunkeln Entwickelung, die zu reproduciren man uns erlassen muss (Seite 349, 350):

„Vorhin hatten wir gefunden, dass das Bewusstsein ein Prädicat sein muss, welches der Wille der Vorstellung ertheilt, jetzt können wir auch den Inhalt dieses Prädicats angeben, es ist die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung. Die Vorstellung hat nämlich, wie wir gesehen haben, in sich selber kein Interesse an ihrer Existenz, kein Streben nach dem Sein, sie wird daher, so lange es kein Bewusstsein giebt, immer nur durch den Willen hervorgerufen, also ist der Geist vor der Entstehung des Bewusstseins gewohnt, keine anderen Vorstellungen zu haben, als die, welche durch den Willen erzeugt, den Inhalt des Willens bilden. Da greift plötzlich die organisirte Materie in diesen Frieden mit sich selber ein, und schafft eine Vorstellung die dem erstaunten Geiste wie vom Himmel fällt, denn er findet in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung; zum ersten Male ist ihm »der Inhalt der Anschauung von aussen gegeben«. Die grosse Revolution ist geschehen, der erste Schritt zur Welterlösung gethan, die Vorstellung ist von dem Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbstständige Macht gegenüber zu treten, um ihn sich zu unterwerfen, dessen Sclave sie bisher war. Dieses Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, den der Eindringling von Vorstellung im Unbewussten macht, dies ist das Bewusstsein. — Um weniger bildlich zu sprechen, denke ich mir den Vorgang folgendermaassen: Es entsteht die von aussen imprägnirte Vorstellung. Das Unbewusste stutzt über das Ungewohnte, dass eine Vorstellung existirt, ohne gewollt zu sein. Dieses Stutzen kann nicht von dem Willen allein ausgehen, denn der Wille ist ja das absolut Dumme, also auch zu dumm zum Wundern und Stutzen; es kann aber auch nicht von der Vorstellung allein ausgehen, denn die von aussen imprägnirte Vorstellung ist wie sie ist, und hat keinen Grund, sich über sich selber zu wundern, alles Andere von Vorstellung aber ausser dieser Einen ist ja, wie wir wissen, im Unbewussten in unzertrennlicher Einheit mit dem Willen ver-

knüpft. Es kann folglich erstens das Stutzen nur von dem ganzen Unbewussten, Wille und Vorstellung im Verein, vollzogen werden, und kann zweitens das, was an dem Stutzen Vorstellung ist, nur durch einen Willen existiren, dessen Inhalt es bildet. Mithin ist die Sache nur so zu denken, dass die von aussen imprägnirte Vorstellung als Motiv auf den Willen wirkt, und zwar einen solchen Willen hervorruft, dessen Inhalt es ist, sie zu negiren; denn würde der nun erregte Wille sich affirmativ zu ihr verhalten, so gäbe es wieder keine Opposition und kein Bewusstsein; der erregte Wille muss sich also negirend zu ihr verhalten, und das Stutzen ist der Entstehungsmoment dieses negirenden Willens, das plötzliche, momentane Eintreten der Opposition des Willens."

Hiermit meint der Verf. allen Ernstes das Wesen und die Entstehung des Bewusstseins begreiflich gemacht zu haben. Er sieht indessen selbst voraus, dass der Leser sich wohl einigermassen enttäuscht fühlen werde. „Wollte man nun," sagt er (S. 353), „wenn das Princip a priori und a posteriori gerechtfertigt sein wird, etwa noch verlangen, dass ich zeigte, wie und auf welche Weise aus dem dargelegten Processe gerade dasjenige resultirt, was wir in der innern Erfahrung als Bewusstsein kennen, so wäre diese Aufforderung so unbillig, als die an den Physiker, zu zeigen, wie aus den Luftwellen und der Einrichtung unseres Ohres das resultirt, was wir in der innern Erfahrung als Ton kennen. Der Physiker zeigt uns nur, und kann nur zeigen, dass das, was subjectiv als Ton empfunden wird, objectiv betrachtet in einem Processe besteht, welcher sich aus den und den Schwingungen zusammensetzt; so kann ich nur zeigen, dass das, was wir in subjectiver Auffassung als Bewusstsein kennen, objectiv betrachtet ein Process ist, der sich aus den und den Gliedern und Momenten so und so aufbaut."

Bekanntlich lautet die Antwort der Materialisten genau ebenso, wenn man sie auf die Unmöglichkeit aufmerksam macht, von den Schwingungen ponderabler und imponderabler Atome zu der Vorstellung von dem zu gelangen, was wir in uns als Bewusstsein wahrnehmen. Ebenso unmöglich sei es, aus den Atomschwingungen den Ton, die Farbe, den elektrischen Funken abzuleiten, und doch denke man hier nicht daran, einen immateriellen Factor hinzuzuziehen. Der Denkfehler in diesem Raisonnement liegt auf der Hand. Der Ton, die Farbe, der elektrische Funke sind keineswegs ohne Mitwirkung eines geistigen Factors zu erklären. Nur das ausserhalb unserer Seele stattfindende Geschehen, welches in uns die Empfindung des Tones etc. hervorruft, ist auf Atombewegungen zurückzuführen. Der Physiker lehnt es daher mit Recht ab, den Uebergang des objectiven Geschehens in die subjective Erscheinung begreiflich zu machen. Er beruft sich auf die Existenz eines bewussten Subjectes, das mit dem Objecte in Wechselbeziehung steht und mit demselben die Erscheinungen er-

zeugt. Ganz anders verhält es sich mit dem Psychologen, wenn er die Subjectivität, das Bewusstsein selbst, gleich den Tönen, Farben u. s. w. für eine subjective Erscheinung materieller Vorgänge erklärt. Derselbe kann sich nicht wie der Physiker auf ein bewusstes Subject berufen, welches als zweiter Factor zu dem behaupteten objectiven Grunde als dem ersten hinzuträte und mit demselben die subjective Erscheinung, Bewusstsein genannt, erzeugte. Denn indem wir unser Bewusstsein wahrnehmen, fallen Subject und Object nicht, wie bei der Wahrnehmung materieller Vorgänge, auseinander, sondern das Subject ist selbst das Object. Alle Ursachen also, die den objectiven Thatbestand (die Atomschwingungen) in den subjectiven Schein (das Bewusstsein) verwandeln, müssen in diesem Thatbestand selbst liegen; der materielle Vorgang, der objectiv das sein soll, was uns subjectiv als Bewusstsein erscheint, muss aus sich selbst das Subject erzeugen, welchem er erscheint. Und uns die Möglichkeit dieses Processes darzuthun, uns zu zeigen, wie denn nun aus Atomschwingungen der subjective Schein, der als solcher doch ebenso wirklich ist wie jene Schwingungen, hervorgeht, — dies sind wir vom materialistischen Psychologen zu fordern vollkommen berechtigt. Und können umgekehrt wir ihm zeigen, dass ein Haufe wie auch immer schwingender Atome unmöglich ein Subject aus sich erzeugen könne, dem das Schwingen als ein Anderes, sei es Ton, sei es Farbe, sei es Bewusstsein, erscheine, — dass unter allen möglichen Effecten schwingender Atome sich die Subject-Objectivität nicht finde, so muss nach allen Regeln der Logik die materialistische Lehre für widerlegt gelten.

Dieselbe Betrachtung ist auch Herrn v. Hartmann entgegenzuhalten. Wenn derselbe sagt, dass das, was wir in subjectiver Auffassung als Bewusstsein kennen, objectiv betrachtet ein Process sei, der sich aus den und den Gliedern so und so aufbaue, so vergisst er offenbar, dass jene subjective Auffassung nicht ausserhalb des Bewusstseins liegt, sondern selbst demselben angehört, und dass er nicht ein Ding oder ein Ereigniss, welches einer zufällig hinzutretenden subjectiven Auffassung als Bewusstsein erscheint, nachzuweisen hat, sondern dass eben diese Thatsache — die Existenz einer subjectiven Auffassung — das zu Erklärende ist. Wo kommt denn, müssen wir fragen, das Subject her, welchem das objective „Stutzen des Unbewussten" sich in das verwandelt, was wir als Bewusstsein kennen? Nach Hrn. v. Hartmann ist es dem Bewusstsein nicht wesentlich, sich selbst zu erfassen, sich selbst zu erscheinen. Im Anfange des betreffenden Kapitels sagt er: „das Bewusstsein als solches ist seinem Begriffe nach frei von der bewussten Beziehung auf das Subject, indem es an und für sich nur auf das Object geht, und wird nur dadurch Selbstbewusstsein, dass ihm zufällig die Vorstellung des Subjectes zum Object wird." (Bekanntlich leugnet auch Schopenhauer, dass das Erkennen sich selbst Object werden könne, gleichwohl gesteht derselbe zu, dass zu allem Erkennen oder Bewusstsein wesentlich das

Bewusstsein von demselben gehöre, vgl. Vierfache Wurzel etc. S. 141). Nehmen wir einmal an, der Verf. habe in der That das Bewusstsein erklärt, wie es ausserhalb unserer subjectiven Auffassung besteht, wie es also in uns existirt, so lange wir nichts von ihm wissen. Nun ist es doch ein berechtigtes Verlangen, dass uns gezeigt werde, wie der Zufall der Selbsterfassung des Bewusstseins eintreten könne, und wie aus der auf sich selbst gerichteten Thätigkeit des objectiv dem Bewusstsein zu Grunde Liegenden, d. i. des stutzenden Unbewussten, das resultiren könne, was den Inhalt unseres Wissens von unserem Bewusstsein ausmacht und als dieser Inhalt oder als Schein wirklich und wahrhaftig da ist. Das stutzende Unbewusste muss dem Verfasser für den zureichenden Grund der Selbsterscheinung gelten; er muss demnach diese Selbsterscheinung in ihrer ganzen Bestimmtheit aus dem stutzenden Unbewussten ableiten können und umgekehrt seine Lehre für widerlegt anerkennen, sobald ihm nachgewiesen wird, dass aus allem Stutzen keine Selbsterscheinung hervorgehen kann.

Und nun vergegenwärtige man sich doch einmal, was es überhaupt heisst, die Entstehung des Bewusstseins erklären. Angenommen, das Bewusstsein sei, wie der Materialismus und die Philosophie des Unbewussten wollen, ein Product bewusstloser Factoren. Der eine Factor sei, wie die Philosophie des Unbewussten will, die Gehirnschwingungen, der andere die noch bewusstlose Seele. Nun schliesst die vollständige Kenntniss aller in einem bestimmten Processe zusammenwirkender Ursachen auch die Kenntniss der Wirkung ein. Wer also eine vollendete Kenntniss des Gehirns und seiner Schwingungen und der bewusstlosen Seele hätte, dem müsste auch das Bewusstsein, schon ehe es da ist, vollkommen bekannt sein. Er müsste, da Begriffe ohne Anschauungen leer sind, die Anschauung vom Bewusstsein aus den Anschauungen von den es erzeugenden Factoren in derselben Weise in sich hervorrufen können, wie wir z. B. aus der anschaulichen Erkenntniss zweier gegeneinander getriebener elastischer Kugeln die Anschauung der Bewegung derselben nach dem Zusammenstosse bilden können. Weiter denke man nun den Bedingungen nach, unter denen eine Anschauung erzeugt werden kann. Es ist ein längst ausgemachter Satz der Erkenntnisslehre, dass wir im eigentlichen Sinne des Wortes überhaupt keine Anschauungen erzeugen können, dass vielmehr alle Anschauungen gegeben sein müssen und dass selbst die kühnste Phantasie nichts anderes kann, als gegebene Anschauungselemente gleich Bausteinen zu neuen Gebilden zusammenzusetzen. Das Beispiel von dem Stosse zweier Kugeln, oder einer Maschine überhaupt, deren Kenntniss die Kenntniss aller ihrer möglichen Effecte in sich schliesst, bestätigt diesen Satz. Wird nun wohl Jemand behaupten wollen, die Anschauung des Bewusstseins oder dasjenige, was wir als Bewusstsein in uns vorfinden, liesse sich dadurch gewinnen, dass man andere Anschauungselemente, die sich nur auf Bewusstloses beziehen, zusammensetzte? Ist es mög-

lich zu verkennen, dass mit der Erscheinung eines Dinges für das Bewusstsein und der Selbsterscheinung des Bewusstseins — und das Bewusstsein ist seinem Begriffe nach sich selbst erscheinendes — etwas ganz Neues in die Welt eintritt, von dem alles Frühere auch nicht einmal eine Ahnung zu geben vermocht hätte?

Doch wir brauchen uns hierfür nicht auf das Gefühl zu berufen, ein zwingender Beweis bietet sich dar. Schon aus dem Bisherigen ist klar, dass das, was wir in uns als Bewusstsein finden, niemals als ein subjectiver Schein gleich den Tönen, Farben u. s. w. erklärt werden und auf einen objectiven Grund (Gehirnschwingungen oder dergl.) zurückgeführt werden kann. Um den Grund dafür nochmals anzugeben: Bei dem Versuche, das Bewusstsein für subjectiven Schein zu erklären, muss dasselbe zu gleicher Zeit als objectiv wirklich anerkannt werden, denn Schein ist nur für ein Bewusstsein und von einer Zurückführung eines subjectiven Scheines auf seinen objectiven Grund kann mithin nur unter der Voraussetzung der Wirklichkeit des Bewusstseins die Rede sein. Wollte sich die Erklärung auch an dieses nothwendig vorauszusetzende Bewusstsein machen und dasselbe für subjectiven Schein erklären, so hätte sie offenbar ein neues Bewusstsein als Subject zu setzen, für welches jenes Schein wäre, und so fort in's Unendliche. Giebt man nun dieses zu, dass die Thatsache der Existenz eines subjectiven Scheines unmöglich **aus einem Grunde erklärt werden** kann, in welchem noch kein subjectiver Schein sich findet, so muss man auch anerkennen, dass ein subjectiver Schein nicht **die reale Wirkung einer Combination von Ursachen sein** kann, in deren keiner bereits ein subjectiver Schein existirt. Denn die Kenntniss der Wirkung ist *analytisch* in der Kenntniss der vollständigen Ursache enthalten, und wäre also die Existenz des subjectiven Scheines oder, was dasselbe ist, das Bewusstsein die Wirkung bewusstloser Factoren, so müsste es sich aus diesen erklären, durch eine Begriffsanalyse deduciren lassen, was nach dem eben Ausgemachten unmöglich ist.

Herr v. Hartmann freilich kennt einen subjectiven Schein, der nicht Bewusstsein ist, die *unbewusste* Vorstellung. Er hat also in dem objectiven Grunde, welchen er dem Bewusstsein unterlegt, bereits das, was zu deduciren wir für unmöglich erklären, die Subjectivität. Wir können uns ihm gegenüber auf das gegen seinen Begriff des Unbewussten Beigebrachte berufen. Indessen rettet ihn auch sein Begriff der unbewussten Subjectivität nicht vor der vorstehenden Argumentation. Denn er ist wie nachgewiesen, verpflichtet, aus der angenommenen unbewussten Subjectivität die bewusste zu erklären, und auch diese Erklärung muss, wie die materialistische, daran scheitern, dass das bewusste Subject und der Schein für dasselbe (das Object nach Schopenhauer'schem Sprachgebrauche) einander voraussetzen, und dass er, um das *bewusste Subject* deduciren zu können, bereits das *gewusste Object* haben müsste, dieses aber nicht vor dem bewussten Subjecte haben kann.

Das Bewusstsein, behaupten wir also, kann nicht das Product unbewusster Factoren sein; wenn es entsteht, kann es mithin nur aus einem Bewusstsein entstehen. Das Licht, das in unsern Köpfen leuchtet, ist nicht aus der Finsterniss geboren, sondern an einem andern Lichte entzündet, und erlischt es je, so bleibt es entweder erloschen oder wird an dem ursprünglichen Lichte wieder angezündet. Das Bewusstsein überhaupt ist unentstanden. Jedes einzelne Bewusstsein setzt in seinem Wechsel, in seinem Entstehen, Vergehen und Wiederaufleben nothwendig ein ewiges, wandelloses Bewusstsein voraus.

Es möge hier noch erwähnt werden, dass der Verf. von seinem Begriffe des Bewusstseins aus zu dem Resultate gelangt, dass der Wille niemals bewusst werden könne, die Unlust es immer müsse, die Lust es unter Umständen könne. Wenn vorher von bewusstem Willen im Gegensatze zum unbewussten die Rede gewesen sei, so sei das nur ein uneigentlicher Ausdruck, da er sich nur auf den Inhalt des Willens beziehe.

Wir versuchen nun, das bisher über die Philosophie des Unbewussten Mitgetheilte nach den hauptsächlichsten Beziehungen zu ergänzen.

Das Reich des Unbewussten ist nicht auf die Erscheinungen beschränkt, welche die Grundlage der Induction gebildet haben; es wird deducirt, dass das Unbewusste nicht nur im Thier- und im Pflanzenreiche herrsche, sondern dass selbst die unorganische Natur, die Materie, nichts anderes als unbewusster Wille und unbewusste Vorstellung sei. Der Stoff, heisst es, ist ein instinctives Vorurtheil (S. 413), die Materie ist ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande (S. 421), unter Kraft aber haben wir genau dasselbe zu denken wie unter Willen (S. 423). „So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst. Damit ist der radicale Unterschied zwischen Geist und Materie aufgehoben, ihr Unterschied besteht nur noch in höherer oder niederer Erscheinungsform desselben Wesens, des ewig Unbewussten. Die Identität von Geist und Materie hat hiermit aufgehört, ein unbegriffenes und unbewiesenes Postulat, oder ein Product mystischer Conception zu sein, indem sie zur wissenschaftlichen Erkenntniss erhoben ist, und zwar nicht durch Tödtung des Geistes, sondern durch Lebendigmachung der Materie."

Die Organismen gelten dem Verf. nicht für zufällige Complexe von Atomen, vielmehr ist es stets ein neuer Akt des Unbewussten, durch welchen das Leben realisirt wird, ursprünglich in der Form der Urzeugung, später durch Elternzeugung (S. 482). Die Atome sind Individuen; die auf einen organisch constituirten Complex von Atomen ausschliesslich gerichtete Thätigkeit des Unbewussten bildet ein Individuum höherer Ordnung. „So stellt sich die niedere Ordnung von Individuen für die höhere als *medium individuationis*

heraus." (S. 511). „Im Wesentlichen ist die Quelle der individuellen Unterschiede durch das ganze Reich der Organisation dieselbe: äussere Verhältnisse bedingen einen abweichenden Bau des Organismus und der abweichende Bau des Organismus bedingt eine Abweichung der auf ihn gerichteten Thätigkeit des All-Einigen Unbewussten. Diese Unterschiede treten hinzu zu dem bereits durch die Verschiedenheit des erfassten Stoffes Bedingten, und bilden zusammen diejenige Summe von Unterschieden, welche jedem Individuum seine Einzigkeit verbürgt." (S. 529).

Da der Verfasser die vorstehende Theorie ohne Bezugnahme auf andere Philosophen vorträgt, so möge hier daran erinnert werden, dass Lotze den Grundgedanken derselben in seiner Medicinischen Psychologie (welche der Verf. übrigens an andern Stellen citirt) ausgesprochen hat. Nachdem Lotze die Ansicht zurückgewiesen, die Beseelung des Leibes geschehe durch eine freie Nachschaffung der Seele, sowie auch diejenige, dass die Geburt der Seele die nothwendige Folge des physischen Naturlaufes sei, entscheidet er sich dafür, „dass jene Phase des Naturlaufs, in welcher der Keim eines physischen Organismus gestiftet wird, eine zurückwirkende Bedingung ist, welche den substantiellen Grund der Welt ebenso zur Erzeugung einer bestimmten Seele aus sich selbst anregt, wie der physische Eindruck unsere Seele zur Production einer bestimmten Empfindung nöthigt" (Med. Psych. S. 164, 165).

Der Verf. löst also alle Dinge in das Unbewusste auf. Das Unbewusste, d. i. die Einheit von unbewusstem Willen und unbewusster Vorstellung, ist ihm das Absolute. Ausser dem Absoluten existirt nichts, nur das Absolute und seine „Erscheinungsweisen" oder „Wirkungsweisen" ist. Diese Weisen sind 1) die Materie, 2) das Bewusstsein (das Bewusste, eine Existenzweise des Unbewussten, das Licht, eine Existenzweise der Finsterniss!), 3) das organische Bilden, der Instinct u. s. w. (S. 461). Alle Vielheit gehört bloss „der Erscheinung an, nicht dem Wesen, welches jene setzt, sondern dieses ist das Eine absolute Individuum, das Einzelwesen, das Alles ist, während die Welt mit ihrer Herrlichkeit zur blossen Erscheinung herabgesetzt wird, aber nicht zu einer subjectiven, gesetzten Erscheinung, wie bei Kant, Fichte und Schopenhauer, sondern zu einer objectiv (wie Schelling sagt [Werke II. 3., S. 280] „göttlich") gesetzten Erscheinung, oder, wie Hegel es ausdrückt (Werke VI., S. 97) zur blossen Erscheinung nicht nur für uns, sondern an sich."

Das Absolute ist allweise, „so dürfen wir uns wohl mit Recht dem Vertrauen hingeben, dass die Welt so weise und trefflich, als nur irgend möglich ist, eingerichtet und geleitet werde, dass, wenn in dem allwissenden Unbewussten unter allen möglichen Vorstellungen die einer bessern Welt gelegen hätte, gewiss diese bessere statt der jetzt bestehenden zur Ausführung gekommen wäre" (S. 524). Da indessen die Bestmöglichkeit einer Sache nicht das

Mindeste über ihre Güte aussagt, so kann die Welt gleichwohl sehr schlecht sein. In der That wäre das Nicht-sein der Welt ihrem Sein vorzuziehen. Es folgt, dass die Existenz der Welt einem unvernünftigen Acte ihre Entstehung verdankt, doch ist nicht die Vernunft selbst in diesem einen Punkte plötzlich unvernünftig geworden, sondern jener Act ist nur deshalb ohne Vernunft vollzogen, weil die Vernunft nicht bei ihm betheiligt war. Dies erklärt sich daraus, dass im Unbewussten zwei Thätigkeiten sind, von denen die eine, der Wille, eben die an sich unlogische (nicht antilogische, sondern alogische) unvernünftige ist. Dem Willen aber verdankt alle reale Existenz ihre Entstehung (S. 531). — Für diese Schlechtigkeit der Welt tritt der Verf. einen langen empirischen Beweis an. Das betreffende Capitel trägt die Ueberschrift: „Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins", und enthält nach dem Inhaltsverzeichniss Folgendes:

Erstes Stadium der Illusion: Das Glück wird auf der jetzigen Entwickelungsstufe der Welt erreicht und daher dem Individuum im Leben erreichbar gedacht (Alte Welt — Kindheit), S. 540—600.

Zweites Stadium der Illusion: Das Glück wird als ein dem Individuum in einem transcendenten Leben nach dem Tode Erreichbares gedacht (Mittelalter — Jünglingszeit) S. 600 bis 610.

Drittes Stadium der Illusion: Das Glück wird als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht (Neue Zeit — Mannesalter). Schluss (Greisenalter). S. 610—628.

Der Endzweck des Weltprocesses, dem das Bewusstsein als letztes Mittel dient, ist der, den grösstmöglichsten erreichbaren Glückseligkeitszustand, nämlich den der Schmerzlosigkeit, zu verwirklichen. Das Unbewusste hat das Bewusstsein nur desshalb geschaffen, um den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen (S. 633). Nämlich, wie schon bemerkt, rührt die Existenz oder das „Dass" der Welt vom Willen her und ist schlechthin unvernünftig, das „Was" und „Wie" aber von einer allweisen Vernunft, und so erscheint der Weltprocess als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letztern endet (S. 634).

Das Streben nach individueller Willensverneinung, wie es Schopenhauer fordert, gilt dem Verf. für „ebenso thöricht und nutzlos, ja noch thörichter als der Selbstmord, weil es langsamer und qualvoller doch nur dasselbe erreicht: Aufhebung dieser Erscheinung, ohne das Wesen zu alteriren". Es giebt kein anderes Ende des Kampfes zwischen dem Bewusstsein und dem Willen, als den Ausgang des Weltprocesses. Diesen herbeizuführen müssen wir redlich kämpfen, obwohl wir nicht wissen, ob die Menschheit und nicht eine höhere Thiergattung das Ziel zu erreichen bestimmt ist, ja ob unsere Erde nicht nur ein verfehlter Anlauf zum Ziel ist. „Gelingt der Sieg nicht, so ist es nicht

unsere Schuld; wären wir aber fähig zum Siege, und würden wir nur aus Trägheit verfehlen, ihn zu erringen, so würden wir, d. h. das Weltwesen, welches auch wir ist, als immanente Strafe um so viel länger die Qual des Daseins tragen müssen" (S. 637). Das Princip der praktischen Philosophie besteht darin, die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen, die Bejahung des Willens zum Leben muss wieder als das vorläufig allein Richtige proclamirt werden.

Damit das Werk gelinge, sind drei Bedingungen erforderlich. Erstens muss der bei weitem grösste Theil des in der bestehenden Welt sich manifestirenden Geistes in der Menschheit befindlich sein. Zweitens muss die Menschheit von der Thorheit des Wollens und dem Elend alles Daseins durchdrungen und von einer solchen tiefen Sehnsucht nach dem Frieden und der Schmerzlosigkeit des Nichtseins erfasst sein, dass dieselbe zur widerstandslosen Geltung als praktisches Motiv gelangt. Drittens muss eine genügende Communication unter der Erdbevölkerung einen gleichzeitigen gemeinsamen Entschluss derselben gestatten. Dieser gleichzeitige gemeinschaftliche Entschluss genügt, „um das Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Process und die Welt aufhört" (S. 643).

Das letzte Kapitel, „die letzten Principien" betitelt, welches gleichsam hinter die Einheit von Willen und Vorstellung und über das Seiende hinaus zum „Vorseienden" oder „Ueberseienden" zu gelangen versucht, giebt zu dem Vorstehenden eine wichtige Ergänzung. Danach steht zwischen dem Willen als blosser Potenz und dem Wollen als Actus ein wollen-Wollen oder ein leeres Wollen. Der Zustand desselben vor seiner Erfüllung ist „ein ewiges Schmachten nach einer Erfüllung, welche ihm nur durch die Vorstellung gegeben werden kann, d. h. es ist absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, selbst ohne Pause." Eine solche Nichtbefriedigung des Willens aber erzeugt *eo ipso* Bewusstsein. So haben wir denn hier ein ausserweltliches Bewusstsein; „sein einziger Inhalt ist, wohl gemerkt, die absolute Unlust und Unseligkeit, während in der Welt (im erfüllten Wollen) doch nur eine relative Unlust, d. h. ein Ueberschuss von Unlust über Lust besteht. Um dieses qualvolle Bewusstsein zu beseitigen, giebt sich die Vorstellung oder Idee dem Willen hin. Aus dieser Umarmung der beiden überseienden Principien, des zum Sein entschiedenen Seinkönnenden und des Reinseienden, wird nun das Sein erzeugt; wie wir schon wissen, hat es vom Vater sein „Dass", von der Mutter sein „Was und Wie" (S. 659, 660). Der Weltprocess schafft die einzelnen Bewusstsein, welche zur vollen Einsicht gelangt das überseiende Bewusstsein durch Vernichtung des Willens vermittelst gemeinsamen Entschlusses von seiner Qual befreien. Die Möglichkeit ist vorhanden, dass der Wille sich nochmals aus der blossen Potenz, in welche er zurückgeschleudert ist, zum Wollen erhebt und einen neuen Weltprocess herbeiführt, doch zeigt

die Wahrscheinlichkeitsrechnung, dass diese Möglichkeit sehr fern liegt. (S. 662 f.)

Schliesslich unternimmt der Verf. zu zeigen, dass seine Lehre kein eigentlicher Dualismus sei. Wille und Vorstellung seien Attribute der einen Substanz; durch die Zweiheit der Attribute werde die Einheit der Substanz nicht beeinträchtigt. Die Substanz dürfe nicht, wie bei Spinoza, als Potenz der Attribute angesehen werden, denn die Potenz des Seins und Wollens sei ja selbst das Eine der Attribute (S. 673).

Das Resultat der inductiv-naturwissenschaftlichen Methode wäre demnach kurz folgendes. Im Anfange war ein Vorseiendes oder Ueberseiendes, nämlich die reine Potenz, dazu ein reines Sein, die Idee. Darauf erhob sich die reine Potenz, der Wille, zum Actus, dem Wollen. Da sie aber dazu der Idee bedurfte, die sie noch nicht erreichen konnte, so blieb es vorläufig beim Willen zu wollen. Dabei entstand ein Bewusstsein, gefüllt mit unendlicher Qual. In der folgenden Periode bemächtigte sich der Wille der Vorstellung und kam mit ihrer Hülfe zum wirklichen Wollen. Dadurch wurde die Welt geschaffen. Dieselbe ist einheitliche Substanz mit den zwei Attributen des Willens und der Vorstellung. Ihr Zweck welcher durch die unbewusste aber allweise Vorstellung dem schlechthin dummen Willen vorgesetzt wurde, besteht darin, sich selbst wieder zu vernichten, dadurch zugleich den Willen, der als wollen wollender unendliche Qual erleidet, aus der Zwischenstufe zwischen Seiendem und Vorseiendem in das Vorseiende, d. i. in das Nichts zurückzuwerfen. Als Mittel zu diesem Zwecke ging das Wesen der Welt in die Vielheit der Erscheinungsformen und Wirkungsweisen ein und wurden schliesslich die bewussten Wesen erschaffen. Von ihnen wird nun erwartet, dass sie eines Tages durch Majoritätsbeschluss übereinkommen, den schlechthin dummen Willen gründlich zu düpiren, indem sie ihn vermöge ihres Bewusstseins, welches zu erschaffen er sich hat überlisten lassen, so kräftig verneinen, dass er sammt der ganzen Welt zusammenbricht und in dem Abgrunde der reinen Potenz und des reinen Seins verschwindet, wodurch auch jenes vorweltliche qualvolle Bewusstsein, das der ganzen Begebenheit müssig zugesehen hat, erlöst wird.

Dass dieses Drama an starker Unwahrscheinlichkeit leidet, kann keinem besonnenen Leser verborgen bleiben. Der erste Akt, in welchem die feindseligen Mächte noch getrennt von einander sind, versetzt uns in eine Sphäre, in welcher selbst der speculativste Philosoph nie ganz heimisch zu werden vermag. Dazu kommen die Widersprüche, dass der Wille, um das Wollen zu wollen, keine Vorstellung von diesem seinem Ziele haben soll, was doch sonst für unumgänglich erklärt wird, und dass er, bevor er die Vorstellung ergreift, bereits mit Bewusstsein verknüpft ist — jenem qualvollen vorweltlichen —, welches doch nicht wohl ohne Vorstellung, wenn auch nur die seiner Qual, zu denken ist. Wie sodann die

feindlichen Mächte des Willens und der Vorstellung im zweiten Akte als Attribute einer einheitlichen Substanz auftreten, scheint nicht genügend motivirt. Die dann folgende Realisirung der Vorstellung durch den Willen ist ein blosses Wort. Denn woher soll der Leser wissen, worin dieselbe besteht, wodurch sich das bloss (unbewusst) Vorgestellte oder Ideale von dem Verwirklichten oder Realen unterscheidet? Die Analogie mit dem bewussten Handeln des Menschen, der eine ausser ihm seiende Realität nach seinen Zwecken bearbeitet, lässt hier völlig im Stich. Derselbe Mangel tritt beim Uebergange des einheitlichen Wesens in die Vielheit der objectiven Erscheinung hervor; es ist eine durchaus unkritische Speculation, die uns hier vorgeführt wird. Endlich fehlt es an einer genügenden Motivirung für jedes der bewussten Wesen, seine Qual geduldig zu ertragen, um zur Erlösung der Gesammtheit und des vorweltlichen Bewusstseins (wenn dieses in der That noch existirt) mitzuwirken. Dass nur in der objectiven Erscheinung der Welt die Vielheit der Individuen besteht, im Wesen aber alles Eins ist, ist keine Instanz gegen den Egoismus, denn nur für seine objective Erscheinung hat der Mensch bei dieser Weltauffassung einen Grund sich zu interessiren, und so ist der Selbstmord die wahre Consequenz.

Herr v. Hartmann ist früh mit seiner Weltanschauung fertig geworden, zu früh, wie wir behaupten müssen. Es wäre auf's höchste zu bedauern, wenn der Umstand, dass er seine Gedanken übereilt in einem umfangreichen Werke fixirt hat, dessen Reichthum an Geist und Wissen mit Recht vielfache Anerkennung gefunden hat, ihn hinderte, zu einem seiner glänzenden Gaben würdigeren Standpunkte zu gelangen. J. B.

Chronik.

Die Schulreform-Bewegung.

Die Bewegung auf dem Gebiet der Schule, welche sich jetzt über ganz Europa verbreitet, ist ein Beweis für die siegreiche Gewalt der geistigen Bestrebungen in unsrer Zeit, so sehr diese auch als materiell verschrien ist.

Der Materialismus selbst identificirt sich allerdings seit langer Zeit mit der Aufklärung; er hat stets die Volksbildung verlangt und erstrebt, denn er erwartet mit Sicherheit, dass die Naturwissenschaft über die freie Schule dieselbe Herrschaft, wie über die übrigen Wissenschaften und über die Industrie erlangen werde; er glaubt, dass nur so die Ueberzeugung von der Alleingültigkeit

des Naturgesetzes sich allgemein verbreiten und die Fesseln der staatlichen, kirchlichen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Vorurtheile brechen könne; der Materialismus hofft durch die Volksaufklärung seinen Sieg über alle idealistischen Hirngespinnste zu vollenden.

Diesen Tendenzen gegenüber haben die weltlichen und geistlichen Machthaber unstreitig im Allgemeinen bisher eine Stellung eingenommen, die ein sehr geringes Selbstvertrauen documentirte; sie glaubten ihre Autorität nur durch äussere Mittel aufrecht halten zu können und hielten sogar den Geistes- und Gewissenszwang, den sie in der Wissenschaft nicht mehr ausüben konnten, auf dem Gebiete der Schule für durchaus geboten. Der hauptsächlichste Fortschritt unsrer Zeit ist es, dass man die Haltlosigkeit dieser Stellung einzusehen beginnt.

Die Politik betrachtet im Allgemeinen die Entwickelung aller Kräfte der Nation, welcher sie dient, als ihr Ziel; die Machtstellung nach aussen und die materielle Wohlfahrt im Innern stehen dabei aus leicht begreiflichen Ursachen im Vordergrunde. Meist wird der friedliche Fortschritt als normal, der Krieg als nothwendiges Uebel angesehen. Indess herrscht in der thatsächlichen Politik die Meinung vor, dass der Krieg bei Weitem das wirksamste und darum vorzüglichere Mittel sei, Macht und Wohlfahrt zu vermehren; ja die von Lasson ausgeführten Paradoxien, wonach die Arbeit des Friedens nur als die lästige Vorbereitung und Zurüstung für den Hochgenuss der kriegerischen That erscheint, sind der Ausdruck einer Gesinnung, welche im Militairstaat die massgebende ist, wenn auch wenige Vertheidiger des Militairstaates die Stirn haben möchten, sich öffentlich zu derselben zu bekennen. Wir meinen nun, es sei ein Triumph des geistigen Fortschrittes, dass weder der Militairstaat, noch die materielle Politik des Friedens ohne die Volksaufklärung, ohne die freie Schule bestehen kann.

Es ist nicht mehr möglich, Cabinetskriege zu führen; die Nationen kämpfen nur noch für ihre Macht und Wohlfahrt oder doch für den Schein derselben. In solchen Kriegen muss man auf die Begeisterung und Selbstbeherrschung der Truppen bauen können, d. h. auf ihre geistige Bildung, und da nach dem heutigen Stande der Kriegskunst das Heer nicht mehr blos Masse und Maschine ist, so bedingt die in der Masse verbreitete Bildung auch ihre rein militairische Tüchtigkeit. Die Politik des Friedens aber kann bei der industriellen Concurrenz, mit welcher sie rechnen muss, nur mit einem gebildeten Volke auf grosse Erfolge zählen; denn die Industrie ist noch mächtiger als die Kriegskunst von der Wissenschaft beeinflusst; sie erfordert täglich mehr geistige Kräfte und wird die staatliche Autorität am dankbarsten anerkennen, welche ihren Fortschritt am eifrigsten fördert.

Die Erkenntniss, dass ein gebildetes Volk im Kriege wie im Frieden von einer zeitgemässen Politik leichter zu regieren ist, als ein ungebildetes, beginnt jetzt die Vorurtheile der Staatslenker

gegen die Aufklärung, gegen die Freiheit der Schule zu zerstreuen. Man ist wetteifernd bemüht, die Schule als wahre Pflanzstätte der Wehr- und Arbeitskraft der Nationen zu heben und zeitgemäss zu organisiren.

Dagegen scheint die freie Entwickelung der Schule zu scharfen Conflicten mit der Kirche zu führen. Die Religion ist dem Anschein nach in der That mehr als der Staat durch die materialistische Tendenz der Aufklärung gefährdet; die katholische Hierarchie ist deshalb im Begriff, auf dem bevorstehenden Concil den Fluch über die freie Bildung unsers Jahrhunderts auszusprechen, und die protestantische Orthodoxie glaubt die Schule in den Fesseln des confessionellen Zwanges halten zu müssen und stimmt zum Theil in das Anathema über die Wissenschaft ein. Freilich kann die mittelalterliche Kirche eben so wenig mit der Freiheit der Schule bestehen, wie der mittelalterliche Staat; aber sie wird nicht durch die Aufklärung gefährdet, denn sie existirt nur noch als Fiction in den Köpfen derer, welche unsre Zeit und sich selbst nicht kennen. Die Kirche des neunzehnten Jahrhunderts kann nur im Einklang mit der vollkommen freien Schule hoffen, ihre geistige Macht wieder zu gewinnen und in vollem Masse zu entfalten.

Dies wäre allerdings widersinnig, wenn die freie Schule nothwendig materialistisch wäre; denn die Kirche soll einem rein ideellen Bedürfniss dienen. Aber die moderne Schule kann nicht materialistisch sein, denn die moderne Pädagogik ist in ihrer Unterrichts-Methode und ihren Erziehungsmitteln durch und durch idealistisch, und der Lehrer, welcher in der Wissenschaft dem grassesten Materialismus huldigt, muss, wenn er auf die Jugend wirken will, sich idealistischen Grundsätzen anbequemen. Die Hauptmasse unserer Schulen sind Bildungsanstalten; alles Material, welches sie dem Schüler bieten, wenn es auch auf die praktische Verwendbarkeit berechnet ist, wird stets ethisch verarbeitet. Der Schüler soll zum selbstständigen freien Denken, Handeln und Schaffen geleitet werden; dies ist nun nur möglich, wenn ihn freie Liebe und Verehrung mit dem Lehrer verbindet, Liebe aber entzündet sich nur an Liebe, und eine egoistische Persönlichkeit flösst nie Verehrung ein. Wenn jedoch der Materialismus so sehr in Widerspruch mit sich selbst geräth, dass er nicht nur gewissenhafte Pflichterfüllung und die strengste Gerechtigkeit — die Basis aller Disciplin — sondern auch Liebe und Selbstlosigkeit mit seinen Principien vereinbar findet, so ist er für die Schule unschädlich, denn seine Principien wird er nie dem jugendlichen Sinn verständlich machen können, besonders da er selbst darauf dringt, dass der Jugend nur Anschauungen, Thatsachen gegeben werden dürfen.

Ist daher die Kirche selbst auf Wahrheit gegründet und von ihrer Wahrheit aufrichtig überzeugt, so hat sie die freie Entwickelung der Schule nicht zu scheuen. Diese Entwickelung wurde bis-

her vom Staate mit Hülfe der Kirche oder von der Kirche mit Hülfe des Staates hauptsächlich dadurch gehemmt, dass man auf alle Unterrichtszweige und zum Theil auch auf die Erziehungsmittel einen confessionellen Zwang ausübte. Nur dem Staate ist es möglich, diesen Zwang aufzuheben, und er erweist dadurch nicht nur sich selbst, sondern auch der Kirche einen Dienst.

Unter den romanischen Staaten ist Frankreich in seinem Bestreben für die Reform der Schule unstreitig am weitesten vorgeschritten, und wenn dort die intelligente Unterrichtsverwaltung die deutschen Verhältnisse in vieler Hinsicht zum Muster nimmt, so werden wir doch ebenfalls manche Fortschritte von dort zu adoptiren haben. In Deutschland wird diese Reform mit individueller Vielseitigkeit unternommen. Man ist hier vor Allem bemüht, die Angelegenheit durch die Gesetzgebung zu regeln. Zehn Unterrichtsgesetze Deutscher Staaten sind in dem letzten Menschenalter erlassen. In Oesterreich ist in diesem Jahre ein sehr freisinniges Gesetz zu Stande gekommen, „eine goldene Frucht aus der blutigen Saat des Jahres 1866“. Aber die allgemeine Aufmerksamkeit richtet sich auf Preussen, welches, wie kein andrer Deutscher Staat, den Beruf hat, ein nationales und dem Geiste des Jahrhunderts entsprechendes Gesetzeswerk zu schaffen.

Wir erlauben uns, die historischen Bedingungen genauer zu untersuchen, welche hierzu vorliegen; denn wir glauben, dass die europäische Frage der Schulreform in dem klassischen Lande der Schulen zum Austrag kommen muss und dass sich hier eigentlich ihre Bedeutung concentrirt.

Die preussische Unterrichtsverwaltung befindet sich im Conflict mit dem Abgeordnetenhause. Letzteres verlangt die Vorlage eines umfassenden Unterrichtsgesetzes, wie es in Artikel 26 der Verfassung verheissen ist; es erwartet nur von einem solchen Gesetze die Abstellung der Missbräuche, welche es der bestehenden Administration zur Last legt, ist aber seiner Majorität nach überzeugt, dass ein befriedigendes Gesetz von dem gegenwärtigen Ministerium nie vorgelegt werden könne. Seit dem Jahre 1817 hat man daran gearbeitet, eine gesetzliche allgemeine Schulordnung zu schaffen; vier ausgearbeitete Gesetzentwürfe — bezeichnet durch die Namen der Minister von Altenstein, Eichhorn, Ladenberg und Bethmann-Hollweg sind gescheitert. Auf Begehren des Abgeordnetenhauses hat die Regierung diese Entwürfe, nebst den eigenen, wenig umfassenden und bisher abgelehnten Vorlagen jetzt zur Information veröffentlicht unter dem Titel: „Gesetzgebung auf dem Gebiet des Unterrichtswesens vom Jahre 1817 bis 1868. Actenstücke mit Erläuterungen, Berlin 1869.“ Die Schrift schliesst mit den Worten: „So wäre die Frage wegen gesetzlicher Regelung des Unterrichtswesens in Preussen auf ihren Ausgangspunkt im Jahre 1817 zurückgeführt. Die Darlegung aber einer mehr als funfzigjährigen Arbeit auf diesem Gebiet giebt Bürgschaft, dass es zum endlichen Abschluss einer das geistige Leben der Nation tief be-

rührenden Angelegenheit nicht nochmals eines Zeitraums von funfzig Jahren bedürfen wird."

In der That liegt hier ein reichhaltiges Material zur Information vor. Die Verwerthung desselben muss natürlich mit der Kritik beginnen, und man wird sich zuerst die Frage beantworten müssen, welche Ursachen das Zustandekommen der vorgelegten Gesetze gehindert haben. Professor Gneist hat in seinen letzten Schriften*) die Schulfrage zum Gegenstande eingehender Erörterungen gemacht. Er findet, dass alle bisherigen Versuche, mit Ausnahme des Eichhornschen, an denselben drei Klippen gescheitert sind; nämlich: 1) an der unfassbaren Allgemeinheit der Anlage; 2) an der Schwierigkeit der Stellung der Schule zu den Kirchen; 3) an der Schwierigkeit eines gesetzlichen Massstabes der Schullast.

Die unfassbare Allgemeinheit der Anlage scheint nach Gneist's Meinung darin zu bestehen, dass der Plan der Entwürfe dem Umfang nach zu weit ist und dem Inhalt nach zu sehr von den gegebenen Bedingungen abstrahirt; damit ist es wohl vereinbar, wenn z. B. das unter dem Ministerium von Altenstein entworfene Gesetz seiner Zeit von allen Seiten für zu speciell erklärt wurde (Gesetzgebung S. 90). Gneist findet in der Kreisbewegung auf dem Gebiete der Allgemeinheiten einen Grundmangel der deutschen Reformbestrebungen; man will, so meint er, auch gegenwärtig ohne Rücksicht auf das schon bestehende, nach einem einheitlichen Plan längst durchgeführte Unterrichtswesen, welches nach dem Urtheil Aussenstehender als das relativ beste gilt, eine von Grund aus neue Organisation schaffen, nach Theorien, welche an den wirklichen Staat und seine Bildungsanstalten gar nicht heranreichen. Das, was geschehen muss, soll sich auf die Ausführung und Ergänzung schon bestehender Gesetze beschränken. In dieser Beziehung wäre also das gegenwärtige Ministerium bisher auf dem richtigen Wege gewesen, denn in den Motiven zum Gesetzentwurf von 1867 wird es ebenfalls für gerathen erklärt, die Aufgabe des Gesetzes nicht umfassend und speciell zu fassen, sondern den Blick auf das zunächst Liegende und Erreichbare zu beschränken.

Gneist behauptet nun, die starke Seite unseres Unterrichtswesens liege „nicht in der äussern Form der Gesetzgebung, welche sich bis heute in einer lückenhaften, schwer übersichtlichen Gestalt vorfindet, sondern sie liege in einigen einfachen Grundsätzen, welche ihrer Zeit durch den Berufseifer der Beamten und Lehrer in treuer Ausdauer zur Ausführung gekommen seien." Diese Grundsätze sind hauptsächlich 1) der Schulzwang, 2) die Parität der Kirchen, 3) die Unterhaltung des Schulwesens von unten her-

*) Verwaltung, Justiz, Rechtsweg, — Staatsverwaltung und Selbstverwaltung — nach englischen und deutschen Verhältnissen. Berlin 1869. (S. 581 ff.) — Die confessionelle Schule. Ihre Unzulässigkeit nach preussischen Landesgesetzen und die Nothwendigkeit eines Verwaltungsgerichtshofes. Berlin 1869.

auf als gemeine Last und einige aus diesen Principien fliessende Bestimmungen. Das Ministerium Altenstein hat allerdings gezeigt, dass sich durch eine gewissenhafte und liberale Verwaltung innerhalb der vorhandenen Gesetze, welche auf jenen Principien beruhen, etwas Grosses leisten lasse. Indess ist die einheitliche Organisation des Unterrichtswesens von der Volksschule bis zur Universität nur dadurch einigermassen möglich gewesen, dass jene Verwaltung nach Möglichkeit das praktisch ausgeführt und weiter entwickelt hat, was die „Allgemeine Schulordnung von 1819“ gesetzlich formuliren wollte, und doch wirft Gneist auch jener Schulordnung die Allgemeinheit der Anlage vor. Sehen wir zunächst von den Principien ab, die sich auf die Kirche und die Erhaltung der Schule beziehen, da in Rücksicht auf diese Verhältnisse ja nach Gneist's Meinung die Gesetzgebung noch mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, so ist doch durch den Grundsatz des Schulzwanges noch keine Organisation gegeben, sondern diese bleibt der Verwaltung überlassen, welche bei einer lückenhaften und schwer übersehbaren Gesetzgebung höchst willkürlich verfahren kann. Wir glauben, es sei die Aufgabe des Gesetzgebers, das was durch eine gute Verwaltung hinlänglich erprobt ist, zu fixiren, zu sichern und wo möglich nach allgemeineren über den Grundsätzen der verschiedenen Verwaltungen stehenden Gesichtspunkten einheitlich zu gestalten. Es dürfte doch wohl eine berechtigte Allgemeinheit der Anlage geben, die das Vorhandene in sich aufnimmt und fassbar bleibt, wenn sie auch umfassend ist.

Gneist sagt, es sei Aufgabe der Regulativgewalten, den Rahmen der gesetzlich erzwingbaren Berechtigungen und Verpflichtungen auszufüllen, insbesondere durch die Lehrpläne und die Bildung des Lehrpersonals der Schule Geist und Leben zu verleihen; denn Lehr- und Studienpläne lassen sich nicht gesetzlich fixiren ohne mit den Grundbedingungen des geistigen Lebens in Widerspruch zu kommen. Dies ist unstreitig wahr; aber wie diese Regulativgewalten zu constituiren, damit jene Pläne gleichmässig den Bedürfnissen des Staates und den Ansprüchen der pädagogischen Wissenschaft Genüge leisten, dürfte zunächst schon der gesetzlichen Bestimmung unterliegen. Ferner aber sind die verschiedenen Kategorien der Schulen nach ihren Zwecken, und den hieraus fliessenden Privilegien gesetzlich zu normiren.

Dies haben diejenigen Gesetzentwürfe versucht, welchen Gneist eine zu allgemeine Anlage vorwirft; sie sind nicht an der Allgemeinheit ihres Planes gescheitert, sondern — abgesehen von den kirchlichen und volkswirthschaftlichen Hindernissen — an der Schwierigkeit des Verhältnisses der Schule zum Staat, d. h. an der Unmöglichkeit, die Idee der **freien** Schule, welche seit dem Anfang des Jahrhunderts immer gebieterischer hervortrat, mit dem Bevormundungssystem des Staates zu vereinigen.

Die unter dem Ministerium Eichhorn erlassene Schulordnung für die Provinz Preussen, deren Anlage allein nach Gneist's Ur-

theil der Vorwurf der Allgemeinheit nicht trifft, da sie sich blos mit Regelung der Volksschule im engsten Anschluss an die gegebenen Verhältnisse beschäftigt, war die Antwort des Bevormundungssystems auf den von dem hochverdienten Oberpräsidenten jener Provinz v. Schoen eingereichten Gesetzvorschlag, welcher im Sinne der freien Schule gehalten war. (Gesetzgebung S. 99 ff.) Darum ist jene Schulordnung auch nicht gescheitert; sie entsprach dem Geiste jener Zeit, die mit den Principien eines Stein, Schoen und Altenstein gebrochen hatte, und nur die Ereignisse von 1848 verhinderten, dass alle Provinzen einer gleichen Ordnung unterworfen wurden. (Gesetzgebung S. 114 ff.) Die Postulate der deputirten Lehrer der Kreisconferenzen aus dem J. 1848 (Gesetzgebung S. 120 ff.) sind mehr als ein „Katalog von Widersprüchen", wie Gneist sie nennt; wenn auch in allen speciellen Fragen die Lehrerschaft im ganzen Preussischen Staate, besonders in so aufgeregter Zeit auf Kreisconferenzen nicht zur Einstimmigkeit gelangen kann, so bieten doch jene Postulate ein sehr beachtenswerthes Material und sind jedenfalls ein einstimmiger Protest gegen das Bevormundungssystem. Was man für die freie Schule in ihrem Verhältniss zum Staat von einem Unterrichtsgesetz erwartet und auf welche thatsächlichen Zustände ein solches Gesetz sich stützen muss, geht aus verschiedenen Kundgebungen hervor, die in neuester Zeit zu Tage getreten sind und die wir jetzt näher erörtern wollen.

Wir beginnen bei der Organisation der Volksschule. Hier ist vor Allem die Kundgebung hervorzuheben, welche die Verhandlungen und Beschlüsse der in der Pfingstwoche d. J. zu Berlin abgehaltenen 18. allgemeinen deutschen Lehrerversammlung enthalten. Diese Versammlung nennt sich eine allgemeine, weil sie die Einheit der Schule postulirt, deren verschiedene Gattungen alle nothwendige Glieder eines Organismus sein sollen. Aber eine solche Einheit ist durchaus nicht vorhanden, und die allgemeine Lehrerversammlung vertritt wesentlich nur die Volksschule, die von der höheren Schule durch eine Kluft getrennt ist. Die Lehrer der höheren Schulgattungen sind grösstentheils rein wissenschaftlich gebildet. Die Universität bietet in den schwach benutzten Fachseminarien nur geringe Ansätze zu einer methodischen Ausbildung und das vorgeschriebene Probejahr der Candidaten des höheren Schulamts giebt doch nur eine sehr ungenügende praktische Anleitung gegründet auf Routine und Tradition. Gewiss ist die Methode mit dem Inhalt der Wissenschaft verwachsen; aber sie richtet sich ausserdem nach allgemeinen psychologischen und pädagogischen Principien, die von dem Inhalte in einem gewissen Grade unabhängig sind, besonders da auf der Schule in allen Disciplinen nicht das Wissen, sondern das Können der Schüler bezweckt werden muss. Die meisten wissenschaftlich gebildeten Lehrer sehen aber auf die Pädagogik mit vornehmer Geringschätzung herab und verfahren deshalb in ihrem Unterricht in den Grenzen der gesetzlichen

Vorschriften und der an den einzelnen Anstalten bestehenden Lehrordnung, ganz nach ihrem individuellen Gutdünken; sie nennen dies wissenschaftliche Freiheit, als ob die Pädagogik keine Wissenschaft und die Gesetze derselben nicht auch wissenschaftlich frei wären.

Die Elementarschule dagegen hat seit Pestalozzi die Methode ganz besonders gepflegt und ausgebildet; aber es lässt sich nicht leugnen, dass seit dreissig Jahren durch die Einrichtung der Seminarien und durch die Normirung der Lehrpläne für die Volksschule der Inhalt, welcher durch die Methode verarbeitet werden soll, immer mehr geschmälert und beschränkt ist. Dies führt zu einem hohlen Mechanismus und bei vielen Elementarlehrern verknüpft sich damit eine dünkelhafte Ueberschätzung der Methode, so dass sie die wissenschaftlich gebildeten Lehrer fast nur als pädagogische Pfuscher ansehen. Ein organisches Zusammenwirken der Elementarschule mit der höheren Schule ist unter solchen Umständen unmöglich. Der höhere Unterricht versteht nicht methodisch an das anzuknüpfen, was der Elementarunterricht leistet, und dieser hat kein Verständniss für die Ziele des höheren Unterrichtes, für den er doch die Vorbereitung geben soll. Es ist in den letzten Jahren zur Ueberbrückung dieser Kluft Manches geschehen; der Sinn für methodische Pädagogik nimmt in den Kreisen der höheren Schule zu, und man ist bemüht gewesen, den Elementarlehrern eine wissenschaftliche Fortbildung zu gewähren. Allein dies sind nur schwache Anfänge und wenig erfolgreiche Versuche; eine gründliche Abhülfe kann nur durch eine veränderte Organisation des Unterrichts auf den Universitäten und den Seminarien für Elementarlehrer geschaffen werden. Die wissenschaftlichen Fachseminarien der Universität müssten methodisch weiter entwickelt, ein pädagogisches Seminar müsste überall hinzugefügt werden, und die Benutzung dieser Anstalten sollte für den zukünftigen Lehrer ebenso obligatorisch sein, wie das Universitätsstudium überhaupt. Eine ähnliche Einrichtung wollte schon der Altensteinsche Gesetzentwurf anbahnen (§. 59); schwache Anfänge wurden bereits in jener Zeit gemacht; die pädagogischen Seminarien für gelehrte Schulen zu Königsberg, Stettin, Breslau und Berlin haben — letzteres unter der fast 50jährigen Leitung Boeckh's — nicht ohne Erfolg gewirkt; aber sie konnten sich unter der Ungunst der Verhältnisse nicht entwickeln. In die Seminarien für die Elementarschule müsste andrerseits die Wissenschaft freieren Zutritt erlangen, um die Methode mit lebendigem Gehalt zu erfüllen; hier müsste vor Allem der wissenschaftliche Geist geweckt werden, welcher dem Lehrer später zum inneren Antriebe werden würde, die dargebotenen Mittel zur wissenschaftlichen Fortbildung zu benutzen. Eine solche Umgestaltung der Schullehrerseminarien erkannte die achtzehnte allgemeine Lehrerversammlung als dringendes Bedürfniss an, indem sie die Resolution annahm: „die bisher geübte willkürliche Beschränkung der Lehrerbildung ist verwerflich."

Der Präsident der Versammlung Theod. Hoffmann aus Hamburg, welcher diese Resolution vorschlug, betonte mit Recht, dass der wissenschaftliche Geist zuerst in die an den Seminarien gelehrte Pädagogik selbst einzuführen ist. Diesen Geist kann natürlich kein Gesetz hervorbringen; aber das Gesetz kann die Hindernisse hinwegräumen, welche dem regen Streben tüchtiger pädagogischer Kräfte entgegenstehen. Die Lehrfreiheit an den Seminarien, ja auch das Minimum der dort zu gebenden Bildung kann gesetzlich festgestellt werden.

Auf der allgemeinen Lehrerversammlung, auf welcher auch ein Delegirter der französischen Regierung, der Schulinspector Jost, gegenwärtig war, machte Dr. Wich. Lange aus Hamburg darauf aufmerksam, dass man in Frankreich in der Vermittelung des Uebergangs von der Elementarschule zu den höheren Anstalten uns bereits vorangeschritten ist. Die Anstalt zu Cluny ist ein Seminar zur methodischen Ausbildung von Realschullehrern und gewährt insbesondere auch talentvollen Elementarlehrern Gelegenheit, sich zum höheren Schulfach wissenschaftlich emporzuarbeiten; man zieht die Talente heran, indem man ihnen einen völlig kostenfreien Aufenthalt auf der Anstalt gewährt. Eine solche Einrichtung ist auch bei uns ein Bedürfniss; denn viele Elementarlehrer sind nicht vermöge ihrer Begabung, sondern nur durch Zufall in den beschränkteren wissenschaftlichen Gesichtskreis ihres Berufs gebannt und viele bringen es auch unter den bestehenden ungünstigen Verhältnissen durch eisernen Fleiss dahin, sich autodidaktisch zum Universitätsstudium vorzubereiten; aber dies erfordert einen unverhältnissmässig grossen Aufwand von Kraft und Zeit und führt doch selten zu vollkommen genügenden Resultaten. Die deutschen Universitätsverhältnisse erleichtern die Hebung der Seminarien; die Kreisconferenzen der deputirten Lehrer im Jahre 1848 forderten daher zum Theil den möglichsten Anschluss der Seminarien an die Universität, und diese Forderung wurde von der durch die Regierung berufenen allgemeinen Seminarlehrerconferenz näher bestimmt (Gesetzgeb. S. 143). Auch der Entwurf des Ministers von Bethmann-Hollweg nimmt darauf Rücksicht (§. 117), und zwar in der richtigen Weise, indem die Art der Einrichtung selbst nicht durch das Gesetz detaillirt wird, sondern der Verwaltung überlassen bleibt. Doch ist die Fassung in dem Entwurf nicht bestimmt genug. Es müssen bestimmte Anstalten zur Vorbereitung für Universitätsstudien fundirt werden.

Die von Gneist gerühmte einheitliche Organisation des gesammten preussischen Schulwesens ist aber jedenfalls, wenn auch einst (Gesetzgeb. S. 16) erstrebt, gegenwärtig nicht vorhanden, und das Gesetz hat die Aufgabe, zu ihrer Herstellung den Grund zu legen. In den Lehrern der Volksschule lebt das Vertrauen, dass Preussen diese Aufgabe lösen wird. Dies zeigte sich in der enthusiastischen Aufnahme, welche in der allgemeinen Lehrerversammlung der Eröffnungsvortrag des Rector Seyffarth über „Preus-

sen und die deutsche Pädagogik" fand. Der Redner zeigte, wie Preussens Schuleinrichtungen im vorigen Jahrhundert nach dem Grundsatz, dass die Schulen Veranstaltungen des Staates seien, der deutschen Pädagogik den Weg gebahnt, wie Preussen im Sinne der hochherzigen Königin Louise die Idee Pestalozzi's ergriffen und die Wirksamkeit Altensteins das mit Begeisterung begonnene Werk in würdiger Weise fortgeführt hat. Vor der Aera des Ministeriums Eichhorn brach der geschichtliche Ueberblick ab, und ohne die ohnedies in den Gemüthern Aller nachklingenden Dissonanzen dieser und der folgenden Verwaltung zu berühren, gründete der Sprecher auf die glorreiche Vergangenheit Preussens die Hoffnungen für die Zukunft. „Unser preussisches Vaterland hat Grosses gethan," schloss er, „jedoch erst die Hindernisse hinweggeräumt und Formen geschaffen; aber es muss und wird auch den Inhalt dazu geben. Es wird die Fahne ergreifen und die Völker werden ihm folgen auf seinem Siegeswege."

Ein Vertreter der schärfsten Opposition gegen die bestehende Unterrichtsverwaltung, der Sprecher der freireligiösen Gemeinde zu Berlin, konnte doch nicht umhin, anzuerkennen, dass die jetzigen Staatsmänner bereits in andere richtigere Bahnen eingelenkt sind.

Die Lehrer der Volksschule vertrauen, dass Preussen in Bezug auf die Volksschule den mit Art. 20 der preussischen Verfassung übereinstimmenden Satz der deutschen Grundrechte: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei", zur gesetzlichen Geltung bringen wird. Wie dies rationell zu bewerkstelligen ist, führte der zweite in der Lehrerversammlung von Herrn Theodor Hoffmann gehaltene Vortrag aus.

Gneist behauptet, dass die Formulirungen, welche die Verfassung über das Unterrichtswesen enthält, nur die Grundsätze des allgemeinen Landrechts wiedergeben, „obgleich die Politiker und die Schulmänner darin eine Concordienformel für die eigensten Ideen der Zeit gefunden zu haben glaubten". Dies ist offenbar auf den angeführten Satz der Verfassung nicht anwendbar. Denn aus der Selbstständigkeit der Schule gegenüber der Kirche folgt noch keineswegs die Lehrfreiheit, die man eben so wenig als Consequenz des Schulzwanges ansehen kann. Vielmehr hat die Schule als Veranstaltung des Staates zunächst den Zwecken des Staates zu dienen, und der Unterricht kann hiernach beliebig zugeschnitten werden, wie dies ja auch in hinlänglichem Masse geschehen ist. Dass jene Zwecke mit der Lehrfreiheit immer im Einklange sind, wird aber Niemand behaupten. Herr Theod. Hoffmann formulirte die Consequenzen der Lehrfreiheit für die Volksschule in einigen Thesen, denen sich die Lehrerversammlung anschloss. Der wesentliche Inhalt derselben ist, dass die Verwaltung und Aufsicht der autonomen Schule überwiegend von erprobten Schulmännern ausgeübt werden muss, dass das Schulgesetz ein Minimum der Volksschulbildung aufzustellen hat, aber die Schule nicht verhindern darf, darüber hinauszugehen, dass die Wahl der Methode

und der Lehrmittel den Lehrern zu überlassen und als Correctiv dieser vollständigen Autonomie der Schule die unbedingte Oeffentlichkeit festzusetzen ist. Der Begriff der unbedingten Oeffentlichkeit wurde von der Versammlung später bei einer speciell technischen Frage besonders durch die Forderung erläutert, dass die Schulgemeinde bei der äusseren Aufsicht und bei der Feststellung der Lehrmittel mitwirke.

Wir müssen diese Consequenzen als richtig anerkennen. Offenbar bleibt die Schule hiernach bei aller Autonomie Veranstaltung des Staates. Der Grundsatz des Schulzwangs erhält erst seine rechte Bedeutung durch die Selbstständigkeit der Schule. Jener Zwang ist ein Rechtsmittel, um jedem Individuum der Familie und der Gesellschaft gegenüber das Recht auf geistige Ausbildung zu sichern; das Gesetz wird dies Recht genauer bestimmen müssen, indem es ein Minimum der Allen nothwendigen Ausbildung ansetzt; allein es darf kein Maximum anordnen, da dies eine Verletzung des Rechtes wäre, welches es sichern will. Bildung aber erzeugt sich nur nach den Gesetzen der pädagogischen Wissenschaft und nach der hierauf basirten pädagogischen Kunst, die nur von den Trägern derselben, den Lehrern, im Verein mit den natürlichen Erziehern, zur Ausübung gebracht werden kann. Der Zweck der Bildung, den der Staat erreichen will, kann also nur durch vollständige Autonomie der Schule erreicht werden. Die Schule bleibt Organ des Staates, sie wird nur vor der Beeinträchtigung durch andere Organe geschützt; dass die Lehrfreiheit die Rechte der Familie verletze, kann am sichersten durch die geforderte Verbindung der Schulgemeinde mit der Schule verhütet werden. In dieser Verbindung liegt auch eine genügende Bürgschaft dafür, dass die staatlichen und kirchlichen Interessen durch die freie Schule nicht beeinträchtigt werden; denn die Schulgemeinde ist weder kirchliche noch politische Partei: „die Schule gehört", wie Th. Hoffmann als Consequenz der Lehrfreiheit aussprach, „keiner Partei, sondern dem ganzen Volke."

Wie die Verbindung von Schule und Schulgemeinde gesetzlich am zweckmässigsten zu normiren ist, und welche Consequenzen sich daraus für Schulverwaltung und Schulaufsicht ergeben, ist aber eine Frage, die nur auf Grund richtiger Principien über die Schulerhaltung vollständig gelöst werden kann. Wir kommen daher später darauf zurück.

Die Idee der Lehrfreiheit in ihrer Ausdehnung auf die Volksschule sehen wir allerdings als ein Erzeugniss unseres Jahrhunderts an. Im Altenstein'schen Entwurf wurde die Wahl der Methode (§. 17) und der Lehrbücher (§. 16) freigestellt; das Ziel der Volksschule wird nicht beschränkt (§. 11), die Oeffentlichkeit als Normativ angestrebt (§§. 21 und 90). Gegen diese Tendenz erhoben sich sogleich Widersprüche; die spätere Gesetzgebung will die Schule in die Fesseln der Regulativgewalten einschnüren und nur der Entwurf des Ministers v. Bethmann-Hollweg sucht — wenn

auch in sehr beschränktem Masse — die Selbstständigkeit der Schule wieder anzubahnen, indem er Orts- und Kreis-Schulcommissionen nach dem Grundsatz der Selbstverwaltung vorschlägt (Gesetzgebung S. 248 f.), worin ein Mittel gegeben ist, die Ansprüche der Schule und Familie auszugleichen.

Das Princip, welches in dem gesetzlichen Schulzwange liegt, muss indess auch in Bezug auf die Gliederung der Volksschule durch das Schulgesetz genauer formulirt werden. Die hierbei zur Sprache kommenden, thatsächlichen Verhältnisse beleuchtete der dritte Vortrag der allgemeinen Lehrerversammlung, welchen Wich. Lange über „die Volksschule, im Lichte des erziehlichen Princips" hielt. Das erziehliche Princip, welches verlangt, dass die in jedem Menschen angelegten Kräfte zur Entfaltung gebracht werden, ist mit dem wahren Princip des Schulzwangs identisch und diese Erziehung ist überhaupt das höchste Ziel des Staates. „Jeder Staat," heisst es in dem der Allgemeinen Schulordnung des Ministeriums Altenstein zu Grunde liegenden Suevern'schen Promemoria, das neuerdings mit Unrecht von liberalen Zeitungen herabgesetzt wird, „jeder Staat wirkt durch seine ganze Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung erziehend auf seine Bürger ein, ist gewissermassen eine Erziehungsanstalt im Grossen, indem er unmittelbar durch Alles, was von ihm ausgeht, seinen Genossen eine bestimmte Richtung und ein eigenthümliches Gepräge des Geistes, wie der Gesinnung giebt." Diese Richtung und dies Gepräge sind in dem Rechtsstaate keine Fessel der Individualität, sondern nur die nothwendige Bedingung derselben. Der Staat gewährt durch Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung der freien Entfaltung aller individuellen Kräfte Raum und Schutz, indem er alle Individuen in ihren Grenzen erhält. Hieraus folgt zunächst, dass der Staat nicht alle Bürger zu gleicher Bildung erheben kann, denn die Verschiedenheit der individuellen Anlagen lässt dies nicht zu.

Eine weitere Beschränkung der erzieherischen Thätigkeit des Staates erheischt aber die freie Entwickelung der Industrie. Der Staat hat weder das Recht noch die Macht, die Arbeitskraft des heranwachsenden Geschlechts gegen den Willen desselben und gegen den Willen der Familie länger als unumgänglich nothwendig der Erwerbsthätigkeit zu entziehen. Der Schulzwang, welcher die Jugenderziehung als feste Basis der Staatserziehung sichern soll, ist also nach zwei Seiten hin begrenzt, durch die geistige Individualität des Lernenden und die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche seinen Lebensgang bedingen. Man sucht beiden Bedingungen gerecht zu werden, indem man die Schulpflichtigkeit nach dem Lebensalter abgrenzt. Im 14. bis 15. Lebensjahre ist das Kind seiner körperlichen Entwicklung nach im Durchschnitt fähig, einen industriellen Beruf zu ergreifen; bis dahin kann auch jedes geistig die Allen nothwendige Elementarbildung gewonnen haben. Das 14. bis 15. Lebensjahr gilt daher als Grenze der Schulpflichtigkeit, wobei individuelle Ausnahmen nicht ausgeschlossen sind. Es ist

keine Frage, dass bis zu diesem Lebensalter die Jugend nicht zur Selbstständigkeit im Erkennen, Fühlen und Wollen erzogen sein kann. Daher muss sich an die Volksschule die Fortbildungsschule anschliessen und zwar nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Lande. Mit Recht begann Wich. Lange in dem oben bezeichneten Vortrage mit dem Hinweis auf diese nöthige Ergänzung der Volksschule; er hob besonders hervor, dass die Fortbildungsanstalten nur lebensfähig sind, wenn die Volksschullehrer eine umfassende Bildung erhalten, also nur unter der Voraussetzung einer gründlichen Reform der Seminarien. Indess genügt dies nach unserer Ansicht nicht, wenn nicht durch die freie Entwickelung der Elementarschule selbst den Schülern ein lebendiger Trieb zur Fortbildung eingepflanzt wird. Dies wird aber geschehen, wenn die Volksschule mit dem lebensvollen Inhalt erfüllt wird, welchen die moderne deutsche Pädagogik für sie in Anspruch nimmt. Hier kann das Gesetz nicht direct einwirken, etwa durch unbedingte Ausdehnung des Schulzwanges auf die Fortbildungsanstalten, aber die gesetzliche Autonomie der Volksschule reicht auch vollkommen aus. Die deutsche Pädagogik verlangt nur Freiheit, um die tief durchdachten und gründlich erprobten Gedanken ihrer Heroen, eines Pestalozzi, Diesterweg und Fröbel im Grossen in's Leben zu rufen.

Die Elementarschule, als deren Ergänzung wir die allgemeine Errichtung von Fortbildungsanstalten forderten, muss aber ausserdem eine zweite Kategorie der Volksschule neben sich haben, die Wich. Lange als höhere Volksschule bezeichnet. Die Stellung derselben zur Elementarschule denkt sich Lange so, dass sie gleichsam das obere Stockwerk der Elementarschule ist. Er geht bei dieser Vorstellung davon aus, dass die Volksschule überhaupt die Grundlage der rein menschlichen Bildung gewähren soll, die in diesem Alter von der gesellschaftlichen Stellung und dem zukünftigen Beruf des Kindes ganz unabhängig ist, also allen Ständen in Gemeinschaft geboten werden kann. Da aber der Staat die Pflicht hat, alle individuellen Kräfte zur Entwicklung kommen zu lassen, so muss er auch dafür sorgen, dass Kindern, welchen es durch die äussern Verhältnisse gestattet ist, der Schule über das schulpflichtige Alter hinaus anzugehören, eine relativ abgeschlossene allgemeine Bildung zu Theil werde.

Einer ähnlichen Anschauung begegnen wir in dem Altensteinschen Gesetzentwurf (§. 3), nach welchem die allgemeine Jugendbildung durch drei organisch zusammenhängende Stufen hindurch geführt werden soll: die allgemeine Elementarschule, die allgemeine Stadtschule und das Gymnasium. Die Grenze der beiden ersteren Stufen wird ähnlich bestimmt, wie von Lange; sie ist durch den Zwang der äusseren Verhältnisse gezogen. Auf der zweiten Stufe aber soll die Bildung des Knabenalters bis zu der Grenze fortgeführt werden, wo sich die Fähigkeit und Bestimmung entweder zu weiterer wissenschaftlicher Ausbildung, die dann

das Gymnasium giebt, oder zu besonderer Vorbereitung für ein bürgerliches Gewerbe zu entscheiden pflegt. Schon in dem gleichzeitigen Urtheile über den Altensteinschen Entwurf machte man darauf aufmerksam, dass der Name allgemeine Stadtschule nicht passend gewählt sei, da solche Schulen auch auf dem Lande bestehen könnten, und fand den Namen Mittelschule passender, während man für die Elementarschule den Namen Volksschule vorschlug, da sie nicht blos Elemente lehre. Der Begriff der Mittelschule ist nun in einem vor Kurzem durch den Buchhandel veröffentlichten Bericht des Stadtschulraths Fr. Hofmann an den Magistrat zu Berlin: „Ueber die Einrichtung öffentlicher Mittelschulen in Berlin“ auf das Eingehendste und Gründlichste erörtert.

Die Mittelschulen, deren Errichtung in diesem Bericht vorgeschlagen wird, sind Schulen, welche rücksichtlich des Unterrichtsziels und der Einrichtung zwischen den höheren Lehranstalten und den Berliner Gemeindeschulen in der Mitte stehen und doch für solche Schüler bestimmt sein sollen, welche die Schule mit der Confirmation verlassen wollen. Das Bedürfniss nach solchen Schulen wird daraus nachgewiesen, dass in Berlin allein 8000 Knaben in Privatschulen von ähnlichem Character, wie die projectirten Anstalten, unterrichtet werden, und ausserdem die unteren und mittleren Klassen der Realschulen und Gymnasien mit Schülern überfüllt sind, die nur bis zum Ablauf des schulpflichtigen Alters die Schule besuchen.

Die Mittelschule würde wesentlich von den Kindern des mittleren Bürgerstandes besucht werden, deren Familie den Unterricht bezahlen kann. Hierin käme sie mit der höheren Volksschule Lange's überein, und die Auffassung, dass der mittlere Bürgerstand seine Kinder im Durchschnitt ebenfalls nur bis zur Confirmation, d. h. bis zum 14—15. Lebensjahre auf der Schule zu belassen pflegt, ist jedenfalls die richtigere. Das Bedürfniss nach Volksschulen mit höherem Maximalalter ist eine Fiction. Dagegen kann, wie sich zeigen wird, die Mittelschule dazu beitragen, bei dem mittleren Gewerbestande eine wünschenswerthe Ausdehnung der Schulzeit in Aufnahme zu bringen.

Ohne den Werth der Verschmelzung der Stände auf der Schule zu unterschätzen, hält nun Hofmann eine Verbindung der neuen Anstalten mit der communalen Elementarschule für unangemessen. Er wendet sich allerdings nur gegen die vollständige Vereinigung der beiden Schulgattungen. Es müssen auf der Mittelschule die Anforderungen des gewerblichen Lebens berücksichtigt werden, welchem die Schüler einst angehören sollen. Hierzu ist erforderlich, dass die Unterrichtsgegenstände der Volksschule im weiteren Umfange betrieben werden und neue, wie die Erlernung einer fremden Sprache, hinzutreten. Dies muss aber offenbar schon auf niederer Stufe beginnen und daher kann sich die Mittelschule nicht an die Volksschule anschliessen, sondern die Volksschule könnte nur so mit ihr zusammenhängen, dass sie ihren

ganzen Lehrplan nach den Zwecken der Mittelschule umwandelte. Die Volksschule würde dadurch factisch zur Mittelschule und es würde also in Berlin nur nöthig sein, die oben erwähnten Schüler der Privatschulen und höherer Anstalten in die umgewandelten Gemeindeschulen aufzunehmen. Hieraus würde aber, wie Herr Hofmann treffend nachweist, ein viel grösserer Uebelstand erwachsen, als wenn man, wie jetzt geschieht, die höheren Anstalten zugleich mit der Aufgabe der Mittelschule belastet. Denn wenn jetzt viele Realschüler und Gymnasiasten im 14. und 15. Jahre die Schule mit einer fragmentarischen Bildung verlassen, aber doch wenigstens in den Elementen eine gewisse Sicherheit haben, so würden im andern Falle, wenn der Plan der Elementarschule schon in den niederen Klassen auf die Zwecke der Mittelschulen angelegt würde, noch viel mehr Schüler nicht einmal das Ziel des Elementarunterrichts erreichen. Allein, diese Gründe beweisen nicht, dass die beiden Schulkategorien nicht theilweise vereinigt werden können, was Herr Hofmann gar nicht in Rechnung zieht. Es giebt einen Theil der Elementarbildung, wobei in der That nur die allgemein menschliche Erziehung bezweckt wird, wobei man keine Rücksicht auf den späteren Beruf zu nehmen hat. Dieser muss die Grundlage aller Schulen sein. Daher können alle Kinder sehr wohl bis zu 9 Jahren, also drei Jahre, der Volksschule übergeben werden und dann erst zur Mittelschule übergehen.

Ein zweites Bedenken des Schulraths Hofmann würde allerdings auch die theilweise Vereinigung der Elementarschule mit der Mittelschule treffen. Nach dem Grundsatze, dass bei Schülern von demselben Alter im Allgemeinen die Minderheit die Sitten der Majorität annimmt, fürchtet Herr Hofmann, dass die Schüler, die jetzt in Privatschulen auf Kosten ihrer Eltern Unterricht empfangen, die Sitten der ungefähr doppelten Anzahl derjenigen annehmen würden, welche in den Gemeindeschulen ganz oder theilweise auf Kosten der Stadt unterrichtet werden. Wir können die unausgesprochene Voraussetzung nicht theilen, dass die Schüler unserer Gemeindeschulen im Durchschnitt roher und ungesitteter wären, als die Zöglinge der Privatschulen; nur von einem Bruchtheile lässt sich dies höchstens behaupten, dessen Grösse erst zu ermitteln und mit der Anzahl der rohen Schüler zu vergleichen wäre, deren Eltern das Schulgeld bezahlen können. Die Differenzen, die ausserdem auf die einzelnen Gemeindeschulen ungleich vertheilt sind, dürften auch im Abnehmen begriffen sein und werden in der freien Volksschule immer mehr verschwinden. Dagegen stimmen wir bei, dass viele Eltern davor zurückschrecken würden, ihre Kinder der Gemeindeschule anzuvertrauen, weil sie gegen diese als Armenschule ein Vorurtheil haben; dies Vorurtheil würde indess allmählich gehoben werden.

Wir meinen freilich auch, dass den in Berlin zuerst einzurichtenden Mittelschulen Elementarklassen zu geben sind. Denn bis jetzt genügen die Berliner Gemeindeschulen noch nicht ihrer bis-

herigen Aufgabe und über 9000 Kinder werden auf Kosten der Stadt in Privatschulen erzogen. Aber abgesehen von diesen temporären und lokalen Verhältnissen halten wir die Verbindung der beiden Gattungen der Volksschule auf den unteren Stufen für nothwendig, und zu einer solchen Verbindung auch für Berlin bietet der Vorschlag des Herrn Hofmann einen Uebergang, dass jedem zugleich gegen ein niedrigeres Schulgeld als in den Elementarklassen der Mittelschule, die Gemeindeschule geöffnet werde.

Der Begriff der Armenschule muss verschwinden, und nachdem die Kinder die Allen gemeinsamen Elementarstufen absolvirt haben, muss den Eltern die Wahl freistehen, sie je nach ihren Talenten entweder in der allgemeinen Volksschule zu belassen, oder der Mittelschule anzuvertrauen. Der Unterschied der beiden Kategorien ist freilich zunächst auf die äussere Lebensstellung der Schüler zurückzuführen, denn da der Schulcursus an beiden, wenigstens der gesetzlichen Anforderung nach, gleich ist, so kann, wie Herr Hofmann mit Recht sagt, „die Mittelschule nur darum ein höheres Unterrichtsziel sich stecken, weil ihre Schüler die Schule regelmässiger besuchen und mehr Anregung zu geistiger Thätigkeit zu Hause finden.“ Allein offenbar werden diese Vortheile bei Vielen durch Talentlosigkeit annullirt, während unter ungünstigen Verhältnissen das Talent weiter führt. Somit muss doch im Grunde die Befähigung entscheiden. Herr Hofmann führt dies selbst sehr schön aus. „Dass der niedere Gewerbestand“, sagt er, „zu einer den Anforderungen der jetzigen Zeit entsprechenden Bildung erhoben werde, ist das höchste und wichtigste Interesse, welches das Gemeinwesen an den Mittelschulen hat. . . . Es gesellt sich dazu ein zweites (Ziel). Dem Gemeinwesen muss auch viel daran gelegen sein, dass entschieden Befähigte unter den Armen dem niedern Gewerbestande nicht verloren gehen, und dass die Bildung immer weiter vordringe in die unteren Schichten des Volks.“ Die Befähigten werden also nach unserer Ansicht aus der Elementarschule hinüber zu nehmen sein, mögen sie das Schulgeld bezahlen können oder nicht, obgleich den Unbefähigteren gegen Entrichtung des Schulgeldes die Anstalten natürlich ebenfalls geöffnet werden müssen. Bei dieser Einrichtung werden die höheren Stufen der Volksschule nicht aller Talente beraubt; vielmehr werden in den enger umschriebenen Grenzen mehr Schüler im Stande sein, etwas zu leisten.

Die Existenz und das Gedeihen der Mittelschule kann aber vor Allem der Staat sichern und dies, meinen wir, wäre eine Aufgabe des Schulgesetzes. Die Mittelschule ist, auch nach dem Urtheile des Herrn Hofmann, nur lebensfähig, wenn die volle Absolvirung derselben die Berechtigung zum einjährigen Militärdienste zur Folge hat. Diese Berechtigung ist bis jetzt an eine bestimmte Klassenstufe der höheren Lehranstalten geknüpft, was den ungünstigsten Einfluss auf letztere hat. Die allgemeine Lehrerversammlung erklärte es im Anschluss an den Vortrag von Wich.

Lange im Interesse der Volksschule für wünschenswerth, dass den höheren Anstalten jenes Privilegium genommen werde, da hauptsächlich aus Veranlassung desselben diese Anstalten mit der Aufgabe der höheren Volksschule belastet sind. Die aus der Secunda einer Realschule oder eines Gymnasiums abgehenden Schüler haben keine abgeschlossene Bildung, dagegen bringt die Mittelschule nach dem von Herrn Hofmann in seinem Bericht detaillirt ausgearbeiteten Plan die allgemeine Bildung wirklich zu einem relativen Abschluss. Natürlich besteht dieser Abschluss auch hier nicht in geistiger Selbstständigkeit; aber die Kraft des Schülers ist nur für das in Anspruch genommen, was in der zugemessenen Zeit nach seinem vollen Bildungswerth ausgenutzt oder in der zukünftigen Lebensstellung des Schülers gut verwerthet werden kann. Da nun alle Unterrichtsgegenstände der Realschule mit Ausnahme des Lateinischen und Englischen, in den Plan aufgenommen sind, so wird in allen ein viel abgerundeteres Ganze und innerhalb desselben viel mehr Sicherheit und Gewandtheit erzielt, als in derselben Zeit auf der Realschule, wo ja Vieles nur als Vorbereitung für die höheren Stufen mitgetheilt wird, und es werden dem Schüler gleichsam Organe angeschaffen, welchen ein kräftiger Trieb zur Fortbildung innewohnt. Es liegt sicher gleichmässig im Interesse der militairischen und bürgerlichen Bildung, dass solchen Anstalten *das* Privilegium ertheilt wird, dessen Haupterfolg sein sollte, der Intelligenz in der Heeresmasse das gebührende Ansehen zu sichern. Natürlich kann dies Privilegium darum nicht den höheren Anstalten entzogen werden; seine schädliche Wirkung für diese wird durch die Mittelschulen vollständig paralysirt werden. Da aber nicht alle Schüler das Ziel der Mittelschule innerhalb des schulpflichtigen Alters erreichen können, so werden diese Schulen *durch* das Privilegium eine allgemeinere Verlängerung der Schulzeit anbahnen.

Die Elementarklassen der Mittelschule sollen nach dem Hofmann'schen Entwurfe zugleich als Vorklassen der Gymnasien und Realschulen dienen; wir hoffen, dass die reorganisirte Volksschule auch dafür genügen wird, so dass hier Jeder dieselbe allgemeine für jeden Deutschen unsers Jahrhunderts nöthige Bildung empfängt und die Schulen nun wirklich einen organischen Zusammenhang erhalten. Verkehrt aber ist es, die Mittelschulen so einrichten zu wollen, dass sie die Vorstufe für die höheren Schulen bilden. Wenn man auch im 9. Jahre selten entscheiden kann, ob sich ein Schüler für diese höhere Bildung *nicht* eignet, so ist dies doch meist in den unteren Klassen der Gymnasien oder Realschulen leicht erkennbar, und umgekehrt werden sich in der Regel *entschiedene* Talente auch in der untern Klasse der Mittelschule documentiren. Dies genügt; man kann die Schüler ohne Schaden die Schule auf dieser Stufe wechseln lassen, denn hier ist die Abweichung der Mittelschule von den höheren Anstalten noch gering; aber sie ist schon vorhanden und muss vorhanden sein, weil die Verschiedenheit des Ziels *hier* den Plan *von unten auf* modificirt.

Der Begriff der Mittelschule ist nach unsern Ausführungen in der Allgemeinen Schulordnung von 1819 falsch gefasst. Die späteren Gesetzentwürfe gelangen ebenfalls zu keiner Klarheit darüber; sie erweitern die Volksschule nach Bedürfniss in mechanischer Weise (Gesetzgebung S. 163 § 5, 6 und 202 § 8) und setzen daneben Anstalten, welche einfach die untere Hälfte (S. 173 § 110) oder zwei Drittel (S. 218 § 127) eines Gymnasiums oder einer Realschule umfassen: die Progymnasien und höhern Bürgerschulen. Diese Verworrenheit wird durch den Plan des Schulrath Hofmann vollständig beseitigt.

Ueber die Stellung und Organisation der Gymnasien und Realschulen selbst sind die Ansichten der Fachmänner getheilt. Wich. Lange definirte auf der Lehrerversammlung die Volksschule dahin, dass sie es nur mit allgemeiner Menschenbildung zu thun habe und setzte ihr die Berufsschule entgegen, wozu er auch die Realschule und das Gymnasium rechnet, als Vorbereitungsanstalten für den wissenschaftlichen Beruf. Diese Scheidung, die jetzt von Vielen gemacht wird, geht von einem einseitigen Standpunkte aus. Auf jeder Schule, die für die Jugend bestimmt ist, muss das erziehliche Princip, die methodische Ausbildung der Geisteskräfte geübt werden; auf jeder aber muss, wenn sie die Stufe der Allen gemeinsamen Elementarvorbildung überschreitet, zugleich Rücksicht auf den künftigen Beruf genommen werden. Die allgemeine Volksschule hat allerdings in den oberen Altersstufen hauptsächlich jene elementare Grundlage zu erweitern und zu vertiefen; aber sie wird doch dabei solche Unterrichtsstoffe wählen, welche zugleich dem zukünftigen Landmann oder Arbeiter im Leben am Nützlichsten sind. Noch mehr ist die Mittelschule spezifisch auf die Bildung des niederen Gewerbestandes angelegt, auf solche Berufskreise berechnet, welche nach der Schule noch eine technische Lehrzeit erfordern. Die Berufsschulen im engeren Sinne beschränken den Kreis, für den sie vorbereiten, nur noch mehr, wie die Handelsschulen, Forstschulen, Ackerbauschulen u. s. w. Eine solche Beschränkung kann vernünftiger Weise erst auf einer späteren Altersstufe der Schüler vorgenommen werden, da man sich nicht vorzeitig für einen bestimmten Beruf entscheiden soll, und Fachschulen werden sich daher an allgemeinere Bildungsanstalten anschliessen.

Der Volksschule und Mittelschule gegenüber muss es nun solche Bildungsanstalten geben, welche für die höchsten Stufen des politischen und socialen Lebens vorbereiten. Dass dies von den Gymnasien gilt, wird allgemein anerkannt; sie sollen die Jugend zum Studium der Wissenschaft oder zur Ergreifung eines Standes befähigen, welcher eine wissenschaftliche Durchbildung verlangt. Die Realschulen dagegen waren ursprünglich zur Erziehung eines tüchtigen Bürgerstandes bestimmt, sollten also eine ähnliche Stellung zwischen der Volksschule und dem Gymnasium einnehmen, wie die projectirten Mittelschulen, weshalb sie in dem Altensteinschen Entwurf neben der allgemeinen Bürgerschule als entbehrlich

bezeichnet werden. Der Ladenberg'sche Entwurf setzt fest, dass die untere Hälfte der Realschule mit der des Gymnasiums identisch sein soll (S. 173), und sieht als Zweck der eigentlichen Realklassen die Erwerbung einer allgemeinen wissenschaftlichen Bildung für die verschiedenen Richtungen des bürgerlichen Lebens an (§ 107).

Indess erstreben die Realschulen gegenwärtig ein viel höher gestecktes Ziel; nach der Prüfungsordnung vom 6. October 1859 haben sie die Aufgabe, „eine wissenschaftliche Vorbildung für die höheren Berufsarten zu geben, zu denen akademische Facultätsstudien nicht erforderlich sind. Für ihre Einrichtungen ist daher nicht das nächste Bedürfniss des Augenblicks massgebend, sondern der Zweck, bei der diesen Schulen anvertrauten Jugend das geistige Vermögen zu derjenigen Entwickelung zu bringen, welche die nothwendige Voraussetzung einer freien und selbstständigen Erfassung des späteren Lebensberufes bildet. Sie sind keine Fachschulen, sondern haben es, wie das Gymnasium, mit allgemeinen Bildungsmitteln und grundlegenden Kenntnissen zu thun; zwischen Gymnasien und Realschulen findet daher kein principieller Gegensatz, sondern ein Verhältniss gegenseitiger Ergänzung statt. Sie theilen sich in die Aufgabe, die Grundlage der gesammten höheren Bildung für die Hauptrichtungen der verschiedenen Berufsarten zu gewähren. Die Theilung ist durch die Entwicklung der Wissenschaften und der öffentlichen Lebensverhältnisse nothwendig geworden, und die Realschulen haben dabei eine coordinirte Stellung zu den Gymnasien eingenommen."

Die vollständige Absolvirung der Realschule berechtigt demgemäss zum Eintritt in höhere Fachschulen, wie die Königliche Bauakademie, das Königliche Gewerbeinstitut, die landwirthschaftlichen Akademien und ausserdem zu allen höheren Verwaltungsämtern, zu denen keine Universitätsbildung erfordert wird. Es ist nur die Frage, inwiefern die Realschulen hiernach den Gymnasien coordinirt sein können, da die Bildung auf letzteren zu denselben Lebensstellungen und Berufsarten, ausserdem aber noch zu den Universitätsstudien befähigt.

Die Grundlage der Gymnasialbildung ist die Kenntniss des Lateinischen und Griechischen; hieran schliesst sich die historische Betrachtungsweise des Bildungsstoffes überhaupt; die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise tritt dagegen zurück, und es wird nur in der Mathematik das allgemeine Organ für dieselbe zur Anschauung gebracht. Sehr mit Unrecht hat man dies als formale Bildung bezeichnet, denn das Historische und Philologische ist ein materialer Unterrichtsstoff, wie die Gegenstände der Naturwissenschaft. Die Naturkunde bildet nun auf den Realschulen den Haupttheil des Unterrichtsstoffes; die Mathematik wird daher genauer und umfassender, als auf den Gymnasien behandelt; wenn sie dort die Vermittelung zu einer naturwissenschaftlichen Anschauung bot, so vermittelt auf der Realschule wieder die Gram-

matik die philologische Betrachtungsweise, nur wird sie, dem Wesen der auf Beobachtung gerichteten naturwissenschaftlichen Methode gemäss, hauptsächlich an lebenden Sprachen entwickelt; die Geschichte kann eben so wenig vertieft werden, wie auf den Gymnasien die Naturkunde. Hieraus folgt allerdings, dass sich die beiden Gattungen von Bildungsanstalten ergänzen, aber es ergiebt sich daraus auch die weitere Consequenz, dass sie beide nach zwei verschiedenen Richtungen hin nicht blos für die höchsten Berufsarten, sondern auch für die Wissenschaft vorbereiten.

Die gesammte Wissenschaft theilt sich in die Erkenntniss der Natur und der Geschichte; somit scheint also die Realschule die Grundlage der Naturwissenschaft und das Gymnasium die Basis der geschichtlichen Wissenschaften zu geben. In der letzten Landtagssession sind von vielen Seiten Petitionen eingegangen, welche beantragten, dass die Abiturienten der Realschule mit denselben Rechten, wie die der Gymnasien, zu den Universitätsstudien in der juristischen, medicinischen und für einige Fächer auch in der philosophischen Facultät zugelassen werden sollten. Bei der Berathung dieser Petitionen in der Unterrichtscommission erklärte sich der Regierungscommissarius mit vollem Recht gegen diesen Antrag, so weit er die juristische Facultät betrifft; denn die Jurisprudenz ist eine durchaus historische Wissenschaft; es bedarf als Vorbildung dazu einer Kenntniss der römischen Geschichte und der römischen Staatsverhältnisse, wie sie auf den Realschulen ihrer Bestimmung gemäss nicht erworben wird. Dagegen ist das Studium der Medicin, der Mathematik und der Naturwissenschaft gewiss dasjenige wissenschaftliche Gebiet, für welches die Realschulen eine viel bessere Vorbereitung gewähren, als die Gymnasien, und „die Universitäten können sich auf die Dauer dem in den Realschulen vertretenen Bildungsgange nicht mehr verschliessen.“

Der Regierungscommissarius räumte ein, dass der Mangel auch der ersten und nothwendigsten Kenntnisse der Naturwissenschaft jetzt bisweilen auffallend und hemmend bei den Studirenden der Medicin hervortritt, aber er machte geltend, dass der Realismus des medicinischen Studiums gerade das Gegengewicht einer mehr idealen Bildung, zu der auf den Gymnasien der Grund gelegt werde, sehr wünschenswerth mache. Der Arzt könne nach seiner wichtigen socialen Stellung die classische Bildung eben so wenig entbehren, wie der Jurist; den Mangel an naturwissenschaftlichen Kenntnissen würde der angehende Mediciner im Interesse seiner Wissenschaft leicht nachholen. Hierbei wird das Ideale als Gegensatz des Realen angesehen und desshalb der Realschule die ideale Bildung abgesprochen.

Dies ist der Ausdruck eines für die Entwickelung der Realschulen verhängnissvollen Vorurtheiles in den massgebenden Kreisen. Wenn die Realschulen wirklich Bildungsanstalten für die Jugend sind, so sind sie auch der formalen und idealen Bildung nach den Gymnasien ebenbürtig; denn die Mathematik ist sicher nicht mate-

rialistisch, die Naturwissenschaft hat nicht nothwendig einen materialistischen Charakter und kann ihn auf einer Bildungsanstalt nicht haben, und die lebenden Sprachen sind nach dem Ausspruch des grössten Philologen unseres Jahrhunderts geistiger und ideeller als die antiken. Befremdend ist es jedenfalls, dass der Regierungscommissar gerade für das Studium der neueren Sprachen die Vorbereitung auf der Realschule für geeignet erklärte. Das wissenschaftliche Studium der neueren Sprachen ist doch philologisch und setzt eine genauere Kenntniss des Lateinischen voraus, als das Rechtsstudium. Wenn trotzdem eine nicht geringe Zahl junger Männer, die auf Realschulen ihre erste Vorbildung erhalten hatten, zum Examen *pro facultate docendi* in den neueren Sprachen gelangt sind, so beweist dies nur, dass der Unterricht in diesen Sprachen noch keine organische Stellung in dem Plane der höheren Bildungsanstalten gefunden hat. Man legt ihnen wesentlich nur einen praktischen Werth bei, und ihr formaler Werth kommt noch nicht zur Geltung, weil sie nicht wissenschaftlich genug betrieben werden; die neuere Philologie hat noch kein Bürgerrecht an unseren Hochschulen.

Wir glauben freilich, dass die Vorbildung auf einer Realschule, zumal so lange an derselben Latein getrieben wird, eben so genügend für das Studium der neueren Sprachen ist, wie die Gymnasialbildung für das Studium der Naturwissenschaften; der Begabte wird das nachholen, was auf der Schule versäumt ist. Aber wenn der Realschule ihr wohlbegründetes Recht gesichert sein wird, so werden die verschiedenen Talente ihre geeignete Pflanzstätte finden und sich freier und naturgemässer entwickeln.

Ihrem Wesen nach müsste die Realschule das Latein ganz von ihrem Plane streichen. Sie könnte trotzdem zur Universität vorbereiten, da die Bedeutung des Lateinischen für die Naturwissenschaften sich auf die Terminologie beschränkt. Es ist gewiss eine Erleichterung für das Gedächtniss, wenn man die technischen Ausdrücke etymologisch erklären kann, aber dies hat für die eigentliche Wissenschaft keinen Werth; denn die Anwendung der fremden Sprache in der Terminologie hat gerade den Zweck, alle populären Vorstellungen von dem Worte auszuschliessen, und die meisten lateinischen oder gar griechischen Ausdrücke in der Mathematik, wie in den Naturwissenschaften kann auch der auf dem Gymnasium Vorgebildete schwerlich erklären, da sie ihm in den auf der Schule gelesenen Schriftstellern nie zu Gesicht kommen. Indess da hier die Ansichten noch sehr auseinandergehen, müsste man vermitteln. Das Latein hat auf der Realschule eine Zwitterstellung; man kann darin nichts leisten, wenn man nicht viel mehr Zeit darauf verwenden soll. Würden dagegen die neueren Sprachen ihrem ganzen Bildungswerthe nach ausgebeutet, so könnte das Lateinische auf die oberen Klassen beschränkt werden und man würde in einem facultativen Unterricht von drei Stunden wöchentlich durch ein

rationelles Verfahren mindestens dasselbe Ziel erreichen, welches jetzt erreicht wird, da man dann auf den Eifer und das Verständniss der Schüler rechnen könnte.

Gegenwärtig begründet der Unterricht im Latein den Charakter einer Realschule erster Ordnung, die Realschulen zweiter Ordnung unterscheiden sich wesentlich nur durch das Fehlen jenes Unterrichtsgegenstandes; aber sie sind genöthigt, in Folge dessen ihr Ziel überhaupt etwas niedriger zu stecken, denn sie haben die Berechtigung zum einjährigen Dienst nur für die Prima, während die Realschulen erster Ordnung, wie die Gymnasien, dieses Privilegium schon für Untersecunda haben; sie haben in der Regel einen siebenjährigen Cursus, während der der Realschulen erster Ordnung neunjährig ist. Als eine normale Realschule kann die Friedrichs-Werdersche Gewerbeschule in Berlin gelten, welche in einem Cursus von acht Jahren die specifische Aufgabe der Realschulen zu lösen sucht, und desshalb das Lateinische principiell ausschliesst, obgleich sie dadurch zu einer Realschule zweiter Ordnung degradirt wird. Es wurde in der letzten Kammersitzung darauf hingewiesen, dass ausgezeichnete Lehrer der Bauakademie aus dieser Schule hervorgegangen sind und trotzdem ihre Schüler ohne ein nachträgliches Examen im Lateinischen nicht znm Studium an der Bauakademie zugelassen werden.

Somit erwartet also die Realschule von dem Schulgesetz die Bedingung zu einer lebenskräftigen Entwicklung dadurch, dass das Latein auf ihrem Plane beschränkt, und ihre organische Verbindung mit der Universität hergestellt wird. Es ist klar, dass kein Schulgesetz ein Ideal verwirklichen kann. In kleinen Städten wird dieselbe Anstalt oft die Zwecke der Mittelschule und einer Realschule oder eines Gymnasiums zugleich erfüllen. Allein die jetzt bestehenden höheren Bürgerschulen, welche Realschulen erster Ordnung mit Ausschluss der Prima und Obersecunda sind, würden durch die erstrebte Reorganisation entweder zu Mittelschulen oder zu vollständigen Realschulen werden, und die Realschulen zweiter Ordnung würden sich jedenfalls vervollständigen. Ganz unbegründet aber ist die Befürchtung, dieser Aufschwung der Realschule könne dem Gymnasium und der klassischen Bildung überhaupt Eintrag thun; es wird nur eine naturgemässe Theilung der Arbeitslast und eine richtigere Schätzung der klassischen Bildung eintreten.

Die Erziehung des weiblichen Geschlechts steht im Allgemeinen auf einer niedrigeren Entwickelungsstufe als die des männlichen. Dies zeigt sich deutlich in der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten; denn die neben der Volksschule für Mädchen bestehende höhere Mädchenschule entspricht in der Schulzeit der Mittelschule für Knaben und hat auch dasselbe Ziel wie diese, nur dass Naturkunde und Mathematik zurücktreten und dafür Sprachen und Literatur eingehender behandelt werden. Dies Verhältniss entspricht der gesellschaftlichen Stellung der Frauen, welche natürlich kein Schulgesetz plötzlich ändern kann. Von welchen

Principien letzteres für die allgemeine Mädchenschule ausgehen muss, hat die Allgemeine Schulordnung von 1819 (§. 6) bereits richtig festgestellt. Die Volksschule muss beiden Geschlechtern wesentlich dieselbe Bildung geben; aber eine Trennung der Knaben- und Mädchenschule ist schon auf der untersten Stufe zweckmässig und sollte auch auf dem Lande überall durchgeführt werden. Ob dies durch das Gesetz geschehen kann, werden wir bei der Besprechung der äusseren Verhältnisse der Schule untersuchen. Die höhere Mädchenschule muss schon für den ersten Elementarunterricht von der niederen getrennt sein, weil die gesellschaftlichen Vorurtheile auch eine theilweise Vereinigung unmöglich machen. Eine Hebung der höheren Schule kann aber dadurch bewirkt werden, dass sie eben so günstig dotirt wird, wie die höheren Bildungsanstalten für die männliche Jugend. Das Bildungsbedürfniss, welches in der Frauenwelt immer stärker hervortritt, muss von der Schule in einer Weise berücksichtigt werden, die den herrschenden Vorstellungen von der Eigenthümlichkeit der weiblichen Natur nicht radical zuwider läuft. Wenn diese schwierige Aufgabe annähernd gelöst werden soll, müssen aber für die Mädchenschule besonders tüchtige Kräfte gewonnen und auf den oberen Stufen muss der Unterricht von wissenschaftlich gebildeten Lehrern ertheilt werden. In jeder Hinsicht kann die Organisation der Städtischen höheren Töchterschulen in Berlin als Muster gelten. Es kommt vorzüglich darauf an, den Trieb zur Fortbildung zu wecken und zu kräftigen; durch die Hebung der höheren Mädchenschule allein kann das Gesetz wissenschaftliche Fortbildungsanstalten, wie das in Berlin durch die Bemühungen der Frau Kronprinzessin gegründete Lyceum wahrhaft fördern. Vor Allem aber muss das Gesetz die Aufgabe haben, die Stellung der Lehrerinnen zu sichern und zu bessern. Die Seminarien für Lehrerinnen bedürfen einer ebenso gründlichen Reform, wie die für die Lehrer, wenn die Frauen nicht in ihrem heiligsten Berufe, der Erziehung der Jugend, auf eine ganz untergeordnete Mitwirkung beschränkt werden sollen. Ohne eine solche Reform und ohne eine durch das Gesetz garantirte bedeutende Gehaltsverbesserung müssen alle auf wissenschaftliche Fortbildung der Lehrerinnen gerichteten Bestrebungen an unüberwindlichen inneren und äusseren Hindernissen scheitern.

Aus dem Gesetz-Entwurf des Ministers von Bethmann-Hollweg wurde bei der Berathung desselben im Staatsministerium der Abschnitt über die Universitäten gestrichen, weil diese im eigentlichen Sinne nicht als Unterrichtsanstalten, sondern als Anstalten zur Pflege und Förderung der Wissenschaften zu betrachten seien, und weil es nicht räthlich erscheinen könne, die durch die Entwickelung der einzelnen Universitäten bedingten Eigenthümlichkeiten und Verschiedenheiten in deren Verfassung durch die Gesetzgebung gleichmässig zu gestalten. Allein diese Verschiedenheiten sind nicht so gross, dass das Gesetz nicht gleichmässige Rechtsverhältnisse fixiren könnte. Dieser Theil des Gesetzes wäre

jedenfalls am leichtesten zu vereinbaren, da hier im Wesentlichen das Bestehende den allgemeinen Anforderungen genügt. Unterrichtsanstalten sind aber die Universitäten jedenfalls und die organische Verbindung mit dem gesammten Unterrichtswesen würde, wie wir bei den einzelnen Stufen desselben gezeigt haben, auch Veränderungen in ihrer Organisation erfordern.

Wenn das öffentliche Schulwesen frei und stark in sich gegründet ist, kann der nach Artikel 22 der Verfassungsurkunde vollständig freigegebene Privatunterricht durch das Gesetz von allen bisherigen Beschränkungen befreit werden. Er kann den privilegirten Anstalten des Staats keine Concurrenz machen, sondern nur hier und da auftretende Lücken ausfüllen. Dies lässt sich indess erst vollständig erhärten, wenn wir die confessionellen und finanziellen Verhältnisse der Schule dabei in Rechnung ziehen. Wir wenden uns jetzt zur Untersuchung dieser Verhältnisse.

(Fortsetzung folgt).

Kleinere Mittheilungen.

— (Philosophen-Congress.) An Hrn. Professor Frhrn. v. Leonhardi, der sich an den Magistrat der Stadt Frankfurt gewendet hatte wegen Abhaltung des nächsten Philosophen-Congresses ist folgende Antwort eingelaufen: „Seiner Hochwohlgeboren dem Herrn Professor Dr. Herrmann Freiherrn v. Leonhardi zu Prag. Euer Hochwohlgeboren beehre ich mich im Auftrage des Magistrates auf das gefällige Schreiben vom 22. d. Mts. das Nachstehende ganz ergebenst zu erwidern. Dem Magistrate kann es immer nur erwünscht sein, wenn und so oft Frankfurt als Ort abzuhaltender Congresse und Wanderversammlungen erwählt und damit der Beweis geliefert wird, dass diese Stadt trotz der veränderten politischen Verhältnisse die Bedeutung nicht völlig verloren hat, welche ihr ehedem beigemessen worden. Der Magistrat begrüsst daher die von Euer Hochwohlgeboren angekündigte Absicht, den Philosophen-Congress in der Zeit vom 26. September bis 2. October dahier tagen zu lassen, um so mehr mit Freude, als es bei dieser die Spitzen der Gelehrsamkeit vereinigenden Versammlung, wie zu erwarten stand und Eure Hochwohlgeboren überdem bestätigen, auf ernste Geistes-Arbeit, und nicht, wie in so manchen anderen Fällen, auf prunkende Feste und erheiternde Zerstreuungen abgesehen ist. Für Zwecke solcher Art würde allerdings die Wahl Franfurts keine glückliche sein, da die Zeiten wie die besondere Lage der Stadt noch immer zu ernst sind, um Raum zu Festen und Lustbarkeiten zu gestatten. Was nun die gewünschte Ueberlassung der Localität des Kaisersaales betrifft, so dürfte in der That eine würdigere Räumlichkeit kaum zu finden sein, und es ist daher begreiflich, wenn von Seite des Congresses auf deren Einräumung besonderer Werth gelegt werden sollte. Der Magistrat ist auch gerne bereit, den von Euer Hochwohlgeboren in dieser Beziehung ausgesprochenen Wünschen entgegen zu kommen. Indessen ist doch nicht zu übersehen, dass der Kaisersaal, als städtisches Local, den städtischen öffentlichen Zwecken jederzeit und in erster Linie gewidmet und zur Verfügung stehend bleiben muss. Der Magistrat kann daher nur unter dem vorsorglichen Vorbehalte, dass die fragliche Räumlichkeit zu der angegebenen Zeit nicht zu anderweiten, die Stadt verpflichtenden Zwecken nothwendig werden sollte, seine Bereitwilligkeit erklären, dieselbe zu den Sitzungen des Philosophen-Congresses

einzuräumen. Sollte übrigens eine solche, die Benutzung des Kaisersaales Seitens des Congresses ausschliessende Eventualität eintreten, so wird der Magistrat jedenfalls bemüht sein, ein anderweites Ersatzlocal disponibel zu stellen, wozu die Räumlichkeiten des sogenannten Leinwandhauses (Assisenlocal) die ausreichende Möglichkeit gewähren. Frankfurt a. M., den 25. Juni 1869. Der Ober-Bürgermeister Dr. Mumm." — Im Anschluss an den Congress wird vom 3. bis 6. October in Cassel die Generalversammlung des Allgemeinen deutschen Frauenvereins stattfinden.

— (Meister Eckhart und die Inquisition.) Unter diesem Titel hat Professor Preger in den Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften die Acten über den Process veröffentlicht, welcher von Seiten der Kirche gegen den grössten deutschen Denker des Mittelalters geführt worden. Sie liegen in Rom, Franz Pfeiffer hatte eine Abschrift erhalten, die im zweiten Band seiner Ausgabe der Werke Eckharts erscheinen sollte. Wir ersehen daraus, wie es für die Mysttk heilsam war, dass die päpstliche Inquisition, die Bischöfe, die Mönchsorden mit einer gewissen Unabhängigkeit neben einander standen und mancherlei Collisionen hatten; ohne den Widerstreit der kirchlichen Gewalten selbst hätten sie die zarte Pflanze der Geistesfreiheit viel wirksamer verfolgt. Wegen der Kühnheit, mit welcher Eckhart die höchsten und tiefsten Gedanken in seinen Predigten vor das Volk brachte, ward er 1325 in Venedig von dem Generalcapitel seines Ordens, der Dominicaner, angeklagt; als Untersuchungsrichter ward vom Papst aber Nikolaus von Strassburg bestellt, welcher der Richtung des Meisters nahe stand, und der Orden selbst wollte nicht, dass einer seiner ausgezeichnetsten Brüder der Ketzerei beschuldigt werde. Eckhart ward freigesprochen. Nun aber liess der Erzbischof von Köln den Process wieder aufnehmen. Eckhart ward durch die Commissäre desselben bald belauert, bald zur Rede gestellt. Nikolaus erhob Protest dagegen, und nun drohte das bischöfliche Gericht auch ihm. Er appellirt nach Avignon an den Papst, und Eckhart tritt den Kölnern mit entschiedenem Freimuth entgegen. Was man seither für seinen Widerruf ausgegeben, war in der That etwas ganz anderes. Er predigte öffentlich in der Dominicanerkirche, und liess dann durch seinen Ordensbruder Konrad von Halberstadt eine Erklärung vorlesen, die er übersetzte und erläuterte; er liess durch den Notar eine Urkunde darüber aufnehmen. Darin heisst es: dass er stets bemüht gewesen den Irrthum im Glauben und die Sünde im Leben zu meiden; wo er aber dennoch in beide verfallen, so widerrufe und bereue er das. Er widerlegt dann einige Missverständnisse, und ist bereit Ausdrücke zu verbessern, die man missverstehen kann. Er behauptet, dass man falsch aufgefasst, was er richtig gelehrt habe, und macht jeden Widerruf von dem Nachweis des Irrthums abhängig. Und Preger weist nun nach, dass der Widerruf, von welchem eine nach Eckharts Tod erschienene Bulle redet, nichts andereres gewesen, als jene freiwillige öffentliche Erklärung Eckharts: „Was Eckhart gethan haben würde, wenn er die päpstliche Entscheidung erlebt hätte, steht uns zu muthmassen nicht zu. Der Tod hat ihm die schwere Antwort erspart. Der Abend seines Lebens war stürmisch nnd finster; aber soweit unser Blick ihm folgen kann, sehen wir ihn fest und aufrecht, von der Wahrheit seiner Lehre durchdrungen und diese bekennend. Die Seelenkraft, die aus seinen Schriften hervorleuchtet, scheint ihm bis zum Tode geblieben zu sein." (A. A. Z.)

Die Methodik der philosophischen Wissenschaft.

Von

Dr. H. K. Hugo Delff.

In meinen kürzlich erschienenen „Grundlehren der philosophischen Wissenschaft“ ist die dort nothwendige, die aus den Principien sich ergebende Methode nur erst noch angedeutet und kann nur von Demjenigen völlig erkannt werden, der sich die Mühe giebt, wenigstens das erste Buch von vornherein nicht nur zu recipiren, sondern zu reproduciren. Da ich das jedoch keineswegs in Anspruch nehmen kann, so habe ich mir vorgenommen, das dort undeutlich Gelassene in der folgenden Skizze in möglichster Schärfe und Präcision auszuführen, wobei ich denn freilich genöthigt bin, mich auf die oben erwähnte Schrift hin und wieder zu beziehen, und das Geschehene als geschehen vorauszusetzen.*)

Das Absolute (von dem ich annehmen muss, dass es erkannt sei, wie es denn schon der Inbegriff aller Ignoranz ist, nur zu fragen, was das Absolute sei?) ist, wie ich am angeführten Orte gezeigt, die Voraussetzung unseres Denkens zunächst, höher noch des geistigen Bewusstseins überhaupt, welches der Schooss des Denkens ist — des Denkens nämlich, und des Bewusstseins, soweit es etwas denkt und sich bewusst ist, etwas, das ihm auf empirischem Wege zugekommen ist. Das Absolute ist das Urgedachte — das Urbewusste, es ist der Gedanke, das Bewusstsein ferner schlechthin, und eben erst das Bewusstsein des Absoluten und aus ihm das Denken desselben setzt das Bewusstsein und aus

*) Wir haben dem Herrn Verf. zu dieser Ergänzung seines namentlich von den Freunden der Baader'schen Philosophie geschätzten Werkes (vgl. F. Hoffmann, Phil. Schriften, II. Bd. S. XXX.) gern unsere Spalten geöffnet. Dass wir selbst über „die Methodik der philosophischen Wissenschaft“ weit abweichende Ansichten hegen, ist unsern Lesern bekannt. A. d. R.

ihm das Denken in seiner eigenthümlichen geistigen Virtuosität, macht dass wir uns in dieser geistigen Art eben etwas (Besondres) bewusst sind und dasselbe denken. In dem gemeinen Denken ist diese Voraussetzung beständig verflochten in die Application auf die besondern concreten Dinge der Empirie; es ist beständig in unserm Denken in diesen Gegenständen das Organisirende, das sie in den objectiven Zusammenhang bringt und ihnen die begriffliche Gestaltung gewährt. Wie aber nur der Leib erscheint und nicht die geheime Lebenskraft, die ihn bildet, so kommt es unmittelbar in ihnen nicht zu Tage. Dennoch ist es nothwendig, dass es zu Tage komme. Es ist der Begriff, es ist, wie Hegel sagt, die Wahrheit der Dinge, und um die Dinge wahrhaft und sicher zu erkennen, ist es nöthig, statt jene nur instinctiv und nach der Zufälligkeit zu gebrauchen, sie, wie sie an sich ist, sich entwickeln und darstellen zu lassen. Und viel mehr noch ist es das nächste und höchste Interesse, die Wahrheit zu erkennen, ohne Verhältniss höher als das (zu erkennen), dessen Wahrheit sie ist. Soll aber das Absolute zu Tage kommen im Bewusstsein und Denken, so hat sich dieses eben von allem empirischen Stoffe zu scheiden und auf sich selbst einzuschränken. Indem sich so im reinen Bewusstsein und Denken das Absolute herauswickelt, ist dadurch eben sowohl der innerste Kern des Daseins wie der Canon aller Erkenntniss gewonnen.

Aber nicht nur das Bewusstsein und Denken, sofern es ein Andres trägt, sondern auch, sofern es das Ich ausspricht, hat in dem Absoluten seine organische Voraussetzung. Das Gewissen liegt dem Selbst und Selbstbewusstsein näher, als der blosse Moralist meint. Es ist das wahre Selbst selber. In dieser Beziehung malt Shakespeare mit unübertrefflicher psychologischer Kunst den Lebenszwist im Bewusstsein eines Bösewichts; in jedem Bösen ist ein solches Doppeltsehen nicht nur, sondern Doppeltsein. Ich meine hier den Monolog Richard's III. im fünften Act:

> O coward conscience, how dost thou afflict me! . .
> What do I fear? myself? there's non else by;
> Richard loves Richard: that is, I am I.
> Is there a murderer here? No; — yes I am,
> Then fly, — What from myself? Great reason: Why?
> Lest I revenge. What! upon myself?
> Alack! I love myself. Where fore — for any good,
> That I myself, have done unto myself?
> O no: alas! I rather hate myself
> For hateful deeds committed by myself.

Es ist der Standpunkt des sinnlichen und im Sinnlichen veräusserlichten Bewusstseins, welches das Absolute noch als ein Andres sich entgegen oder über sich weiss. Wie das Böse seine ekstatischen und visionairen Momente hat, wie es, wo der höchste Grad erreicht ist, unmittelbar in das Geistige überspringt und ekstasirt, zeigt Shakespeare hier und auch im Macbeth wunderschön. Es erkennt da, dass es sich mit Gott entzweiend, in der That mit seinem wahren Selbst entzweit hat. Gott ist unser wahres Selbst selber. Nicht so zu verstehen, dass ich in meiner einzelnen isolirten neben und gegen andre gesetzten Persönlichkeit Gott oder nur göttlich bin, dass Gott das Selbst dieser meiner besondern Person ist, sondern so weit ich diese Person überschreite, ist Gott mein wahres Ich. Gott mich findend wird von mir gefunden, und so werde ich in meiner einzelnen Person nur ein Medium Gottes, ein einzelnes untergeordnetes Reproductionsmedium, während ich über dieser Person in Gott in der That mich selber wiederfinde. Es ist ein nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst Hegels, das Unwahre und Unphilosophische jener Abstraction nachgewiesen zu haben.

Wenn wir das Absolute in dem von allem Erfahrungsmaterial gereinigten Bewusstsein und Denken erfasst haben, so wird es uns klar, dass das Absolute die allgemeinen Bestimmungen, die wir an den Dingen als gemeinsam und maassgebend anerkennen, nicht unmittelbar sogleich in den Dingen und mit ihnen zugleich entwickeln kann, dass Es sich aus und in sich selbst zuerst auf seine, auf absolute Weise entwickeln muss. So aber wird Es nun Person und Bewusstsein. Aber das allgemeine Bewusstsein kann nicht neben oder über dem besondern diesem entgegengestellt und als ein andres von ihm getrennt werden, es ist das kein substantieller Unterschied, sondern nur ein formaler. Wenn sich die Punkte der Peripherie des universellen Mittelpunktes selber auch in ihrer peripherischen Art fixiren und sich eine eigene Sphäre bilden, so hören sie doch nicht auf, Peripherie zu sein. In diesem Sinne muss sich jeder philosophische Pantheismus näher bestimmen, wenn er sich klar wird.

Die Wahrheit erkennen ist das Absolute erkennen. Das Absolute oder Gott (im Gedanken) erkennen ist das Bewusstsein und Denken von der Erfahrung isoliren und seiner reinen Natur übergeben. Indem der Philosoph so die Organisationsmächte des Denkens, die sonst unter dem Gedachten verhüllt sind, rein und frei

für sich sich entwickeln lässt, gewinnt er das Organon der Erkenntniss der Dinge; denn die Dinge erkennen heisst sie in und aus dem Absoluten als ihrer Wahrheit denkend reproduciren. Es ist aber nicht allein das logische Bewusstsein, das hier in Betracht kommt, dieses allein sich aussprechen zu lassen, würde einseitig sein und zu Einseitigkeiten führen. Es soll auch das ethische Bewusstsein gehört werden. Und obwohl das Logische wie das Ethische dasselbe Wesen, nämlich das Absolute sind, so ist doch das Sein als ethisches auf einer specifisch anderen Manifestationsstufe, denn als logisches. Was schon daraus gesehen werden kann, dass im Logischen der Gegensatz ein conträrer ist, während er im Ethischen contradictorisch ist.

Um Gegensätze, so viel lässt sich schon voraus bestimmen, wird es sich wesentlich handeln. Denn im Denken fordert immer der Satz den Gegensatz und besteht nicht ohne diesen; der Unterschied ist hier nur der, ob beide sich einschliessen oder sich ausschliessen. Alles realisirt sich mit und an seinem Gegensatz. Das Identische des Unmittelbaren ist unwirksam und unwirklich. Das Identische sucht seinen Gegensatz, und indem es diesen zu sich in Relation setzt und in diesem ist, wie dieses in ihm — indem es seine Unmittelbarkeit an diesen ausgeübt und sich in ihm vermittelt, ist es wirklich und wirksam. Sich von sich unterscheidend und sich entgegensetzend, einigt es sich mit sich wirklich und ist damit wirklich Eins, ist Selbst. Seine Wirklichkeit ist seine eigne That. Es setzt in sich das Centrum, fasst sich zum fixen Punkt und ist nun im Stande, eine Peripherie aus sich zu entwickeln, d. h. wirksam zu sein. Es sucht, wie ich in meinen „Grundlehren" II, 11 sage, seine Einheit in Relation um- und auseinander zu setzen, wobei es selbst als Setzendes zur Wirkung kommt und sich an dem andern, dieses an sich als Moment des Gegensatzes und von da der Relation realisirt. Das Sein ist also, wie auch Baader mehrfach hervorhebt, nur vollständig — ist ganz und wirklich im Ternar. Wir haben den Satz, den Gegensatz und als Drittes die Relation.

Es ist dies der Punkt, in dem sich die Logik oder Metaphysik Baaders und die meinige von derjenigen Hegels unterscheidet. Hegel lässt die Gegensätze sich gegen einander aufheben, und in einem Dritten ihre Wahrheit finden, gleichsam wie in der Chemie zwei polare Stoffe in dem dritten als ihrer Totalität untergehen. Indem sich diesem wieder der Gegensatz erhebt, und so fort, ge-

winnt er die Darstellung der Logik als eines Processes, in dem sich das Abstracte, Leere immer aufsteigend zum Concreteren bestimmt. Das Einzelne ist hier nur zu überwindendes Moment, das in dem höhern Resultat untergeht, oder das zwar in diesem noch ist, aber nicht als solches, sondern als dieses, indem es in diesem seine Wahrheit hat. So beginnt denn Hegel auch mit dem absolut Leeren, Bestimmungslosen, dem Sein. In der Baader'schen Metaphysik dagegen heben sich die Gegensätze nicht auf, sondern sie perficiren sich in ihrer Gegenseitigkeit, sie erhalten sich, sie erhalten sich gegenseitig, und in ihrer Gegenseitigkeit und Relation hat das Sein seine Wahrheit, daher wird auch hier die Logik oder Metaphysik nicht zum Process, sondern zum System, indem sich dasselbe absolute Sein nach seinen verschiedenen aber gleichen und gleicheigenen Seiten auslegt.

Auch wir beginnen nun zwar mit dem Sein, aber nicht als dem wahren Anfang, sondern nur als Uebergang, um den Anfang zu finden. Es zeigt sich, dass das „Sein" unfähig ist den Anfang zu machen — dass mit anderen Worten das „Sein" gar keine Kategorie ist.

1. Das schlechthin Unmittelbare scheint das „Sein" zu sein, weil dieses das schlechthin leere Bestimmungslose ist. „Sein" ist einfach die Affirmation, und hat als solche gegen sich die Negation des „Nicht-Sein". Beide heben sich schlechthin auf, d. h. wo das eine ist, kann das andre nicht sein. Ganz abstrakt genommen würde das „Werden" nicht ihre Einheit sein, sondern ihre Relation, d. h. nicht diejenige, in der sie beide als solche ganz zusammenwirken, sondern in der sie in einander übergehn, wechseln, und sich ausschliessen. Aber das Werden gehört im Grunde hier gar nicht her, weil aus dem Nichts auch nichts werden kann, sondern Alles was wird, aus seiner Potenz wird. Wo es noch nicht ist, da ist es doch als möglich. Das Sein als Affirmation ist aber leer, und ebenso der Gegensatz. Die Affirmation ist daher in sich selber negativ, sie ist nur eine allgemeine Form, die schlechthin auf Alles angewandt wird — sie ist nicht Subjekt, sondern Prädikat.

2. „Etwas" mit seinem Gegensatz, dem „Nichts", ist aber nur dieses schlechthin allgemeine und leere Prädikat, sofern es auf ein gleichgültig wie bestimmt Daseiendes angewandt auf dieses bezogen wird.

3. „Sein" und „Etwas" sind lediglich formaler Natur, und

somit sowohl unfähig als Subjekte auf sich selbst zu stehen und den Satz zu bilden — als auch im schlechten Sinne allgemein, im Sinne des Unbestimmten und Gleichgültigen. Sie lassen es unbestimmt und sind gänzlich gleichgültig dagegen, was in ihnen ausgesprochen wird, ein Erstes, Zweites oder Drittes. Ihre Unmittelbarkeit ist daher eine trügerische, scheinbare, und sie können nicht den Anfang der Deduction bilden, sondern gelten für den ganzen Verlauf nicht als Principien sondern als Mittel.

4. Dagegen ist nun die positive Bestimmtheit des „Etwas", und damit die positive, die wirkliche, wahre Unmittelbarkeit, die Unmittelbarkeit, die auf sich selbst steht und den Satz bildet, in dem Begriff „Wesen". Wesen ist die positiv bestimmte Affirmation als an sich seiende d. h. als das ohne und vor aller Reflexion und Relation Seiende, also Identische. Das „Wesen" aber zeigt sich sofort im Gedanken als ein zu seinem Gegensatz Dringendes. Es kann für sich nicht im Begriff festgehalten werden ohne seinen Gegensatz, die „Form". Form ist die Negation im Wesen, die aber als im Wesen selbst wesentlich ist, und das Wesen nicht aufhebt, sondern determinirt. Form ist das Wesen als Grenze. Das Wesen an sich ist noch eins mit seiner Bestimmtheit, diese ist noch in ihm, insofern ist es *actu* unbestimmt. Die Form ist die Bestimmtheit des Wesens als solche von dem Wesen geschieden und unterschieden. Ebendaher setzt das Wesen seine Form in sich und von sich unterschieden, um sich in sich als Form zu vermitteln. Dagegen hat die leere negative Affirmation des „Sein" und des „Etwas" ihren Gegensatz ausser sich, und hat ihn daher gegen sich und hebt sich durch ihn auf. Das Wesen hebt sich nicht auf, sondern es vermittelt sich, und indem es sich vermittelt, bewährt es sich vielmehr, wie Frz. v. Baader sich ausdrückt, es realisirt seine eigene Affirmativität. Die Form nämlich, als das Wesen, als blosse Bestimmtheit oder Grenze und Terminus, ist nicht ein an und in sich Bestehendes, sondern besteht nur an und in dem Wesen. Das Wesen setzt sich als die Form, und setzt die Form in sich und zu sich in Relation, und vermittelt sich in der Form, und ist damit das reale Wesen. Nun haben wir also das Eine als das Wesen, das Andere als die Form, und schliesslich das Dritte als die Relation zwischen Wesen und Form. Diese Relation ist aber nicht eine gegenseitige, sondern eine einseitige. Das Wesen hat die Form zunächst, und die Form als das Gesetzte wird auf das Setzende des Wesens referirt, und in

dieser Beziehung und Einheit mit der Form ist das Wesen lebendig, real — es ist seiner selbst mächtig, und daher auch ferner thätig, indem es nicht nur Affirmation ist, sondern sich selbst affirmirt hat. Das Absolute, sofern es real ist, realisirt sich selbst. Und das ist der Grundact des Wesens.

5. Sofern nun das Wesen die Form aus sich hervorbringt und von sich unterscheidet, ist es das „Princip" der Form. Und sofern es die Form auf sich zurückbezieht, reflectirt, und sich in derselben bestimmt determinirt — sofern die Form ein aus dem ganzen Wesen in dem Wesen Hervorgebrachtes, Erzeugtes oder Geborenes ist und das Wesen sich in ihr vermittelt, ist die Form Mittel des Wesens als ihres Princips oder sie ist dessen „Organ".

6. Sofern das Wesen das an sich selbst Seiende und in sich selbst Bestehende ist, ist es das Subjekt, und sofern die Form die blosse passive Bestimmtheit, ausser dem Wesen als solchem von ihm Unterschiedenes und ihm als ein anderes Entgegenstehendes ist, ist sie das „Objekt". Das aber im Objekt sich vermittelnde Subjekt, das sich mit dem von ihm Unterschiedenen geeinigt hat, das Subjekt-Objekt ist das bewusste Selbst, die Person.

7. Sofern die Form mit dem Wesen eins und in dem Wesen, sowie es an sich ist, das Wesen selbst ist, aber weiter mit Nothwendigkeit aus dem Wesen hervorgeht, und sich aus dem Wesen als Form unterscheiden vom Wesen wesentlich doch aus der Natur, dem Wesen des Wesens oder weil Wesen — Wesen ist, ergiebt, so ist das Wesen der „Grund" und die „Form" ist die „Folge". Daher ist auch das Wesen das „Nothwendige", dasjenige, das in die Form übergehen muss, weil es Wesen ist, aber indem es die Form als seine Folge wieder in sich reflectirt, ist es eben damit unmittelbar das „Freie", denn soweit es nicht in sich ist als dem Wesen, sondern in der Form, beherrscht es sich selbst als das Wesen, ist von sich als dem Wesen frei und seiner als des Wesens mächtig. Es hat sich der unfreien nothwendigen Bestimmtheit des Seinmüssenden entbunden, und ist in der Form und über seine Wesentlichkeit als dem dunklen Grunde seiner selbst, der ewigen Magie, wie Jakob Böhm sagt, dieser frei und mächtig, und belebt und erregt sie, kraft der Form zu reichen Entwickelungen. Von da an ist es nun als „Ursache" thätig, welche „Wirkungen" hervorbringt; denn erst hier ist die Wirksamkeit gegeben, und der Begriff der Ursache involvirt den Begriff der Wirksamkeit.

8. Das Wesen ist das vor und ohne alle Reflexion und Relation an sich Bestehende, also das Identische, die „Einheit“. Aber die Form ist ebenso die „Einheit“, aber nur als Form. Allein die Einheit ist nur die Einheit einer Vielheit von Bestimmtheiten; als solche Einheit als Identität ist sie das „Allgemeine“, und die Vielheit, die sie als Identität noch selber ist, ist das Besondere. Das Wesen entwickelt in Kraft der Form aus sich das Besondere als von sich unterschieden, und bezieht dasselbe sofort wieder auf sich zurück. Dieses Besondere sind die Eigenschaften.

9. Diese Setzung ist sowohl nothwendig als frei. Nothwendig ist sie, sofern überhaupt die Einheit — die Vielheit, das Allgemeine — das Besondere als seinen Gegensatz hervorbringen muss. Frei ist sie, sofern es nun in der Macht des Wesens liegt, welche Besonderheit es so zu sagen zur Zeit und in welchem Grade es sie hervorgehn lassen will.

10. Diese Besonderheiten bestimmen sich sofort als Organe des Wesens als ihres Princips, und während nun das Wesen in der Form wirklich ist, ist es in den Eigenschaften wirksam. „Welche es hervorgehn lassen will“ heisst soviel, als „in welchen es thätig sein will“. Welche es hervorbringt, in denen ist es thätig; sie sind seine Thätigkeit selbst. Die übrigen bleiben in ihm als in ihrer Potenz. Denn das im Subjekt Sein auf die Weise des Subjekts, auf identische Weise ist das *potentiâ* Sein, und das unterschiedene Hervorgehn ist das *actu* Sein.

11. Und hier haben wir noch die Kategorie nachzuholen des „Möglichen“ und des „Wirklichen“. Es ist nichts wirklich, was nicht möglich ist, d. h. es tritt nichts unterschieden ins Dasein, was nicht im Wesen vorhin auf die Art des Wesens auf identische Art und was nicht das Wesen insoweit selber ist. Das Wesen an sich ist die Möglichkeit schlechthin, und indem es was in ihm ist unterschieden heraussetzt und dieses somit verwirklicht, wird es in und mit sich diesem vermittelnd auch selber die Wirklichkeit schlechthin, und alles was wirklich ist, wie es aus dem Wesen ist, ist auch nur das Medium seiner Wirklichkeit.

12. Die Entwickelung des Allgemeinen in Besonderes ist im Denken das „Urtheilen“. Die Eigenschaften sind die „Ur-Theile“ d. h. die Theile des Wesens, d. h. die innern wesentlichen Theile, also nicht die von aussen zusammenkommenden Theile, sondern die Theile, die das Wesen in seiner Allgemeinheit und Identität

selber ist, und die daher mit Nothwendigkeit aus dem Wesen folgen. Das Denken ist nur die wesentliche Bewegung des Wesens als abstract d. h. in der blossen Form.

13. Indem das Wesen sich mit seinen „Eigenschaften" als seinen von ihm unterschiedenen innern Wesenstheilen einigt, ist es mit diesen als daher seinen „Organen" das Ganze oder der „Organismus".

14. In und durch seine Eigenschaften als Organe ist nun das Wesen thätig. Es hat aber keinen Stoff seiner Thätigkeit als sich selbst. Seine Thätigkeit ist daher im eigentlichen Sinne Production, Eduction, seine Wirkungen und Werke sind Producte. Es bringt aus sich selbst hervor und bringt sich selbst hervor, reproducirt sich selbst. Indem das Wesen thätig wird, verlässt es sich selbst und die Einheit und geht in die Vielheit und Besonderung. Das Wesen reproducirt sich in eine Vielheit, Bezüglichkeit, Besonderheit, die es als Wesen identisch selber ist; seine Thätigkeit ist eine Entwickelung, Evolution.

15. Die Producte sind nun das „Einzelne" und die Production des Einzelnen von dem Allgemeinen mittelst des Besondern ist im Denken der „Schluss".

16. Auch endlich diese Producte, wie sie aus ihm organisch hervorgegangen sind, so auch zu sich in Relation setzend und sich in ihnen vermittelnd in und durch die Eigenschaften, ist es in diesem ganzen entwickelten Umfang erst das complete Ganze, der complete Organismus.

17. Das Wesen hat aber soweit seine Bestimmtheit und seine Bestimmtheiten nur innerlich, ist ein Innerliches, ein Intensum. Als solches drängt es zu seinem Gegensatz, dem Extensum, der Erscheinung. Das Wesen muss erscheinen, aber wie es erscheint, hängt von der freien Bestimmung seiner inneren Bewegungen ab.

18. Es ergeben sich aus dieser Entwickelung folgende Grundsätze:

1) Nicht die Identität setzt als eine über den Gegensätzen erhaben bleibende diese aus sich heraus, sondern das Wesen ist selbst auch die Identität, Wesen werdend, so wie es die Form gegen sich hat.
2) Nicht die Identität ist das *summum bonum*, das alles bewegt mit Liebe und Sehnsucht, sondern sie ist nur die Basis, nur dastehend, um überschritten, überwunden und aufgehoben zu werden, indem sie sich zur Gegenseitigkeit belebt.

3) Das Wesen setzt selbst den Gegensatz und das Mittel, und ist das Mittel selbst, und dieses Mittel ist nicht ein ausser ihm, ihm äusserlich seiendes und vom ihm verlassenes, sondern es ist das andre bleibende constitutive Moment des realen lebendigen und totalen Wesens selbst.

4) Dies gilt
   a. von der Selbstunterscheidung in Wesen und Form, Subject und Object. Diese ist nicht wie der platonische νοῦς eine Descendenz, sondern eine Ascendenz;
   b. von dem Wesen als Allgemeinem und dem Besonderen. Die Eigenschaften drücken nicht eine Zerstreuung des Wesens oder eine Einsperrung desselben aus in endliche Formen, sondern eine innere Actualisation des Wesens. Das Wesen erhält sich nicht nur in ihnen in seiner Einheit, sondern es verherrlicht sich in ihnen und durch sie in seiner Einheit;
   c. gilt es von dem Wesen als Producens und den Producten;
   d. gilt es von der Erscheinung. Das Wesen entäussert sich nicht seiner Erscheinung, sondern setzt sie in Relation zu sich, nimmt sie in sich auf und realisirt sich in ihr und mittelst ihrer als seinem Organ.

Vgl. Grundlehren S. 232 f.

19. Dabei kommt noch Folgendes in Erwägung. Die Relation, mit der das Wesen das Gesetzte auf sich zurückbezieht, ist eben das Setzen das Wesen selbst, womit es jenes gesetzt hat — sowie in dem dogmatisch-philosophischen Mythus eben der Geist, den Vater und Sohn liebend zusammenführt, auch den Sohn aus dem Vater herausführt. Das Setzen, das Wirken und Produciren enthält aber das Wesen selbst, es ist das Wesen überhaupt in Relation, nicht mehr an sich, daher reproducirt es das Wesen. Alles was diese Thätigkeit ergreift, organisirt sie mit dem Wesen und setzt es zugleich mit ihm in wesentliche organische Einheit. Insofern diese Thätigkeit mit dem Wesen schwanger, mit dem Wesen organisch imprägnirt, mit dem Wesen organisirt, gleichsam magnetisirt und so was es ergreift sich organisch anbildet, nannten die Theosophen sie Tinctur. Das in der That ist der Begriff dieses Ausdruckes in der Theosophie, der zu den schwersten Problemen für die Forscher in diesem Gebiete gehört.

Auch gehört noch hierher, was „Grundlehren" II. §. 62. 63 über die Natur und die Grundanschauungen des Organismus gesagt ist.

20. Das Wesen als sich in sich vermittelndes ist der Geist. Der Geist hat zwei Wege sich in Eigenschaften zu entwickeln, nämlich 1. nach der Seite der Form intellectuelle Eigenschaften, und zwar a. productives, b. gestaltendes Vermögen (Vernunft und Verstand), 2. nach der Seite des Wesens, realschöpferische Eigenschaften. Daraus ergeben sich intellectuelle und reelle Producte Ideen und Sachen.

21. Wie sich das Wesen vermittelt in der Form, so das reelle Produciren in dem Wollen, die Wirksamkeit in dem Gedanken. Nur im Gedanken sich determinirend ist die Wirksamkeit fruchtbar.

22. Der Gedanke ist die ideelle Reproduction des Wesens in seiner innern Vielseitigkeit. Die entwickelungsmässige Reproduction bewegt sich in einem Hervorgehn des Allgemeinen und des Besondern aus dem Allgemeinen, wiederum ein Allgemeines werden dieses Besondere für weiteres nächstes u. s. f. Indem die Besonderheiten für sich je zu Bildern des Ganzen des Absoluten zusammentreten, entsteht die Idee des Individuums als μικρόθεος.

23. Die Individuen sind entweder noch in den schaffenden Thätigkeiten als innere Differenzen derselben, oder treten aus derselben eigen heraus, formiren sich aus ihr heraus zur Selbstigkeit. Als erstere sind sie *vegetabilia*, die als gleichsam Embryonen ihren Mittelpunkt noch nicht in sich, sondern in der mütterlichen Kraft haben. Als die andern sind sie *animalia*; das Allgemeine ist in ihnen als die Grundlage ihres Lebens, und sie heben sich aus derselben zur selbstbeweglichen Animalität (Seele) heraus.

24. Das Produciren ist ebenso sehr ein freies als ein nothwendiges, vgl. § 9. Es ist daher ein directes und concretes; es arbeitet sich unmittelbar aus sich selbst heraus, es ist in aller freien Beweglichkeit die Darstellung des Grundes, des Seinsollenden, der Idee.

25. Die Erscheinung ist der Leib. Der Leib ist der Geist auf entgegengesetzte Weise, wie die Form das Wesen — d. h. quantitativ. Das Quantitative als Erscheinung des Qualitativen ist das Symbol desselben.

26. Real ist das Wesen der Wille, an sich abstracte Ausdehnung, sich realisirend mit der Intension (der Form), und in dieser Intension seiner selber mächtig.

27. Diese Urdetermination und -relation ist das Erkennen. Das Erkennen ist die Wirklichkeit und der Grund der Wirksamkeit des Wesens. Diese Urbewegung ahmt

Alles nach; alles ist nur ein Erkennen *in descensu*, nämlich alles Produciren ein Setzen des Products und eine Relation des Gesetzten auf das Setzende.

28. Das Wesen hat in der Form, die Einheit und Integrität in der Differenz und Vielheit nur sich selbst wieder als Anderes, sich selbst auf entgegengesetzte Weise, es hat also nur erst die Form des Gegensatzes, nicht den Gegensatz. Und sofern das Wesen, wie es noch ohne den Gegensatz ist, durch den es sich determinirt, nur erst noch Potenz oder, wie der Theosoph sagt, magisch (unmittelbar) ist, so ist es auch bisher: nur, so sehr es sich innerlich lebendig gemacht, doch, soweit es eben das Wesen specifisch ist, nur erst noch ein magisches Spiel in sich selbst. Es fordert daher den Gegensatz — das Unwesen, die Desintegrität, die Differenz ohne Einheit und Harmonie. Als Wesen ist es die Wahrheit, als Integrität und Totalität die Güte, als Einheit und wesentlicher Zusammenhang die Schönheit — weiter ist es als das in sich selber lebendige das subjectiv lebendige Allgemeine und Nothwendige die Vernunft, und als das einfache und seine Evolution in sich in Einheit setzende Princip das Leben. Aber es ist Dieses nur erst an sich, unmittelbar — es ist Dieses nur erst magisch potentiell. Um es wirklich und wirksam zu werden, bedarf es des Gegensatzes, des an sich Unwahren, Bösen und Hässlichen; das Wesen fordert diesen Gegensatz als Mittel seines Lebens. Das Wesen ist Alles, es ist das allein Absolute, das schlechthin ist, und alles was in das Sein tritt, vermag solches nur von ihm aus. Es findet den Gegensatz nicht vor, sondern es macht selbst den Gegensatz. Dieser Gegensatz aber ist nicht in ihm, sondern ausser ihm, denn es ist ein wirklicher contradictorischer Gegensatz. Es entsteht also derselbe, wenn das Wesen sich selbst verlässt und im Ausgehen aus sich sich selbst negirt und ausschliesst, wenn es von sich selbst abfällt. Aber nicht das Abgefallene an sich ist der Wille des Wesens, sondern als Mittel der eignen Actualität (ἐνεργεία). So entlässt also der absolute Wille den Gegensatz nur in dem Sinne, dass er sofort wieder als solcher in seiner ethischen Kraft in ihn eingeht, und, ihn überwindend, nun als lebendige, actuelle und reale Kraft des Wahren, Guten und Schönen über ihm aufgeht, jenen als Basis und Instrument nun unter sich in seine Gewalt nehmend.

29. So entsprechen den ethischen Ideen ausschliessende Gegensätze, den logischen Begriffen correlate. Denn die logischen

Begriffe fallen mit ihren Gegensätzen in das Wesen, die ethischen Ideen aber sind das Wesen selbst, und haben daher den Gegensatz ausser sich.

30. Alles, was das Wesen schafft, da, wo es noch unmittelbar an sich ist, ist wesentlich, als Vernunft vernünftig. Damit ist es in der Vernunft im Wesen. Es ist wie die Vernunft das Wesen selbst — nur Potenz, Magie, Idee. Soll es ausser der Vernunft real bestehn als Sache, so ist eben schon das Element des ausser der Vernunft Bestehens des Nichtvernünftigen vorausgesetzt. Somit erst hier tritt das reale Produciren ein, und jedes reale Product hat das Gegentheil des Absoluten als seine Basis in sich und unter sich, eben als solche also die reale Möglichkeit böse — tartarisirt zu werden.

31. Ebenso bevor das Wesen als Wesen oder Geist real ist, kann es nicht erscheinen, sich nicht beleiben.

32. Ja der Gegensatz ist selbst die geistige Wurzel der Erscheinung. Das Böse ist das entzweite Bewusstsein. Die Bestimmung und Determination der Form, die Intension des Willens, wird hier bindende Finsterniss und Enge. Die Erscheinung ist aber die nach aussen gesetzte Form oder Intension des Willens, die der Wille eben nach aussen äusserlich quantitativ in Wirkung setzt, nachdem er sie in seine Gewalt genommen hat.

33. Es folgt unter anderm:

1) dass hier in dem Setzen des Gegensatzes ein neuer Anfang gegeben, die Grundlage eines neuen absoluten Bewusstseins, das sich siegend ewig über diesen finstern Grund erhebt als das absolute Organ des Absoluten; —
2) dass das Wesen an sich oder der Geist nothwendig auf seine Weise erscheint und eine Erscheinung oder Leiblichkeit ewig hat.

Die übrigen Bestimmungen sind in meinen Grundlehren erschöpfend ausgeführt.

34. Im Eingang des III. Buchs meiner „Grundlehren" habe ich entwickelt, wie nun nur noch die Nothwendigkeit eine innere Bestimmung der Freiheit ist, d. h. wie das Folgende nur That der Freiheit, aber der vernünftigen und genialen ist — wie also hier nicht mehr nothwendige Entwicklung, sondern Schöpfung Statt hat.

35. Die erste Schöpfung, eine solche als geschehn zugegeben, ist nothwendig die Schöpfung der Geister, der geistigen *animalia*, vgl. in unserer Abhandlung § 23. Die Kosmologie findet hier vor

Allem 1) dass die Geister nur die Organe sind des absoluten Geistes, und in ihm einen Organismus wecken; 2) dass jeder einzelne Geist zuerst nur das Absolute unter der einzelnen Form, ein *vegetabile*, eine Pflanze Gottes ist in seinem Geist, oder wie J. H. v. Fichte sagt, in seinem Genius — Gewissen und Vernunft dem Element der geistigen ethischen Instincte (Ideen), dass er sich aber über diese erhebt zur Eigenheit, zur Seele.

36. In demselben Buch meiner Grundlehren habe ich nachgewiesen, wie die Natur ein nothwendiger Moment im Fortschritt der Schöpfung ist, und was sie ist.

37. Die Natur ist die Region der Aeusserlichkeit. So wird sich auch hier äusserlich und trennt sich räumlich und phänomenisch, was Eins ist, Geist und Leib. Der Geist beleibt sich als Himmel Osiris — der Leib beseelt sich als Erde Isis. Der Himmel ist dasselbe geistig productiv, was die Erde leiblich receptiv ist. Beide in Gegenseitigkeit zusammenwirkend, evolutioniren sich und produciren.

38. Die Naturphilosophie betrachtet somit zunächst 1) das Licht und den dynamischen Process, 2) die Erde und Luft, die Materie und den mechanischen Process. Dann geht sie über zu der Relation des einen zum andern, und da ergiebt sich 1) in der Luft der elektrische und calorische, in der Erde der magnetische Process; 2) in seinen Wirkungen zeigt sich dieser Process in der Luft als meteorischer, in der Erde als Krystallisationsprocess; 3) ergiebt sich als Gesammtwirkung dieser Processe der chemische Process. Allein die Weltseele, nachdem sie in den himmlischen Potenzen herabsteigend, und das Dynamische und Qualitative der Erde irritirend, dieser immer mehr sich genähert, vermählt sich endlich mit der Erde und kommt mit, durch und in der Erde und ihrem dynamischen, krystallisirenden und chemischen Process und dessen Trägern zu einer Reflexion-in-sich auf eine solche Weise, dass diese nun himmlisch-irdischen Individuen aus und in der allgemeinen Natur leben als Embryonen — die Pflanzen und der vegetabilische Process.

39. Nun evolutionirt sich der Himmel selbst in den Gestirnen als eigenen selbstständigen Weltindividuen, und wie Dante sagt, *organi del mondo*. Auf die Entstehung dieser ζωα οὐρανια folgt eine neue Relation des Himmels zu der Erde (ein neues Erkennen-Zeugen), und es entstehen die Thiere als ζωα γηγενεα.

40. Schon Jamblich bemerkt, dass was in der Idee das

Erste ist, in der Natur das Letzte ist. Es entsteht als Schlussgeschöpf der Mensch, in dem sich die Natur im Geiste wiederfindet.

41. Noch ist zu § 39 unter dem Capitel „Physiologie" nachzutragen: Man muss unterscheiden 1) die Naturseele und ihre Beleibung, den Seelenleib, das Nervensystem, entsprechend dem Himmel. Hier ist das Allgemeine das Gangliensystem, aus dem als aus seiner Wurzel das Cerebrospinalsystem herauswächst. 2) den organischen Process entsprechend der Erde, in der allgemeinen Natur embryonalisch gewurzelt a) durch die Lunge in der Luft, b) durch den Verdauungsapparat, und von da entweder α. durch die Venen des Darmcanals in die Pfortader, oder β. mittelst der Galle durch das Duoden in das an die Venen sich anschliessende, in diese verlaufende Chylus- und Lymphgefäss-System. Die organische Individualität constituirt sich völlig erst im Herzen und den Arterien.

42. Die Natur ist an sich die Region der abstracten Aeusserlichkeit — mithin nur erklärbar durch einen „Abfall von der Idee".

43. Aber nicht diesen abstracten Gegensatz will der Geist, sondern in ihm nur das Mittel seines Lebens. Daher ist der Urstand der Natur — Verklärung der Natur im Geist.

44. Wenn somit die Natur dermalen in ihrer abstracten Aeusserlichkeit offenbar ist, die Natur selbst aber willenlos, so ist dieser wirklich vollzogene Abfall nur durch eine That des Menschen erklärbar, in dem die Natur zu Willen kommt.

45. Jedoch ist hier noch zu erwägen: Ein Andres ist die physische Verklärung, ein Andres die ethische und persönliche. Diese kann nur die eigne That der Persönlichkeit sein. Ich habe im VI. Buche meiner Grundlehren gezeigt, dass der Mensch, abgesehn von allem Andern (z. B. die Sünde), diese That nicht allein von sich aus vollziehn konnte. Dies begründet die Nothwendigkeit der Erlösung.

46. Völlig reif ist das Wesen, wenn es als Geist in der Natur, als Ewigkeit in der Zeit sich actualisirt. Es ist also eine für den absoluten Geist selbst für sich mit der Schöpfung unmittelbar gegebene Nothwendigkeit, sich mit der Natur und Zeit zur Einheit der Person zu verbinden. Die Vollendung ist daher der Gottmensch und im Gottmenschen, wovon das VIII. Buch meiner Grundlehren handelt.

Litterarische Revue.

Zur Verständigung.

Von

Schmid aus Schwarzenberg.

(Zweiter Artikel.)

Dass sich die Metaphysik organisch an die Erkenntnisslehre anschliesst, wird vom Herrn Recensenten zugestanden. „Der letzte Schritt der Schmid'schen Erkenntnisslehre ist zugleich der erste seiner Metaphysik. Durch die Erkenntniss des Geistes als realen Principes ist die psychologische Idee als constitutive nachgewiesen. Ein Gleiches mit der kosmologischen und der theologischen zu thun, bleibt der Metaphysik vorbehalten." (S. 61.) Es sei mir erlaubt, die wesentlichen Momente des Gedankenganges aufzuführen.

II.

Zur Metaphysik.

§. 1. Das menschliche Ich ist ein leidend-thätiges Wesen. Insofern das Ich freithätig ist, kann es sich aus sich selber begreifen. Es setzt spontan Denkacte, erfasst sich aus denselben als causales Princip und verharrt in seiner Identität. Insofern aber das Ich leidend ist, kann es sich aus sich selber nicht begreifen, weil es sich nicht bewusst werden kann, sich selbst spontan leidend gemacht zu haben; es findet sich bereits als leidend und weiss, dass es sich erst zur Thätigkeit emporgearbeitet hat. Das Ich ist in seinem Denken von dem materiellen Organ abhängig, welches wieder der Erregung durch einen äussern sinnfälligen Gegenstand bedarf; es erfasst auch zunächst nur die sinnfällige Erscheinung und nicht das Wesen, auch zunächst nur das Einzelne und nicht das Allgemeine. Das Ich unterscheidet sich auch als ein denkendes Wesen — Denken ist Verinnerung — von der Materie und dem materiellen Organ, denn der Materie eignet die Ausdehnung, die Negation des Denkens. Und doch ist es in seinem Thun von dieser Materie abhängig. Das Ich weiss sich nicht als schlechthin Ganzes und weiss sich ferner als ein Besondres und nicht als ein Allgemeines, noch weniger als Alles.

§. 2. Das menschliche individuelle Ich ist also genöthigt, das materielle Organ und sich selber als Besonderheit aus einem An-

dern zu begreifen. Die besonderte Materie kann nur aus einer allgemeinen Materie, die denkende Besonderheit nur aus einem allgemeinen Geiste und das ganze leidend-thätige Ich nur aus einem allgemeinen leidend-thätigen Ich begriffen werden, welches in den besonderen vielen Ich sein Dasein hat. So wird das Vernunftdenken zum Ergreifen einer allgemeinen Materie und eines allgemeinen Geistes genöthigt, welche beide die denknothwendige reale Voraussetzung der wirklichen besonderen Dinge sind.

§. 3. Da nun der allgemeine Geist die Grundeigenschaft des besonderen Geistes haben muss, so ist er ein leidend-thätiges Wesen. Sein Leiden besteht darin, dass er von der allgemeinen Materie abhängig ist. Warum aber ist er abhängig? Weil er ein allgemeines Wesen ist, welches nur in den Besonderheiten sein Dasein hat. Somit ist ihm die Besonderung, die Determination, eine Nothwendigkeit.

§. 4. Man muss sich nun klar machen, was Besonderung, Determination ist. Sie ist zunächst Verneinung der Allgemeinheit. Sie ist weiterhin Aus-ein-Ander-gehen, das heisst in ein Anderes Uebergehen, das heisst Verandern, Verändern. Das Andere des Geistes ist aber die Materie; somit ist das Besondere ein Eingehen in die Materie, in das ausgedehnte Wesen,. ein Verleiblichen. Dieses Verleiblichen ist nothwendig, weil die Besonderheit eben dadurch eine Besonderheit ist, dass sie von der andern Besonderheit getrennt ist; das trennende Medium aber ist nur der Raum und dieser ist die Materie. Somit ist die Einheit mit der Materie die Grundvoraussetzung für die Verwirklichung des allgemeinen Geistes, und es kann kein besonderes Ich wirklich sein ohne Leib. So wird das besondere leidend-thätige Ich aus dem Allgemeinen begriffen. Ist das besondere Ich eine Wirklichkeit, so ist auch das allgemeine Ich eine Wirklichkeit, weil Wirklichkeit nur aus Wirklichkeit wirklich begriffen werden kann. Ist das allgemeine Ich nicht wirklich, dann ist das besondere Ich auch nicht wirklich.

§. 5. So wenig aber der Begriff und der Begriff der Begriffe eine sinnfällige oder vorstellbare Wirklichkeit hat, eben so wenig darf das allgemeine Ich vermittelst der Sinne oder der vorstellenden Thätigkeit ausserhalb der Besonderheiten gesucht werden. Es ist schlechthin die Voraussetzung der besonderten Wirklichkeit, und ausserhalb derselben das reine Sein, welches gleich Nichts ist; es ist die leere Möglichkeit ohne Wirklichkeit; erst in den Besonderheiten hat es seine Wirklichkeit, und es hat nie eine Zeit gegeben, in welcher es nur Möglichkeit gewesen wäre ohne Wirklichkeit, denn die Zeit ist mit der Verwirklichung gesetzt.

§. 6. Ist nur der einzelne sinnfällige Gegenstand gegenständlich wirklich? Diese Frage ist eben so wichtig als schwierig. Wenn der sinnfällige Gegenstand aus sich nicht begriffen werden kann, muss er aus einem Andern begriffen werden. Thatsache ist, dass er aus sich nicht begriffen werden kann, auch nicht aus einem andern sinnfälligen Gegenstande. Ein bestimmtes Natur-

individuum A kann ich nur aus der Art begreifen. Die Art aber ist das allen Individuen derselben Art Gemeine, also im Allgemeinen. Somit muss das Besondere aus dem Allgemeinen begriffen werden. Ist nun das Allgemeine eine Wirklichkeit? Ist es keine Wirklichkeit, dann muss das Besondere, welches wirklich ist, aus einem Nicht-Wirklichen begriffen werden, was die Erkenntniss unmöglich macht. Das Allgemeine muss eine Wirklichkeit sein. Da es aber seinem Wesen nach, weil es das Allgemeine ist, nicht als ein einziges Besonderes wirklich sein kann, so leuchtet ein, dass es seine Wirklichkeit nur in einer Vielheit von Besonderheiten haben kann. Somit ist die Besonderung des Allgemeinen Mittel zur Verwirklichung; abgesondert von den Besonderheiten ist es also nur eine Möglichkeit, aber keine Wirklichkeit. Aber es zeigt sich auch, dass die Besonderheiten, weil Mittel und Folge der Verwirklichung des Allgemeinen, diesem untergeordnet sind. Somit ist das Allgemeine das Höhere, die höhere Wirklichkeit. Daher kommt es nun auch, dass ohne das Allgemeine das Besondere nicht begriffen, kein Begriff des letzteren gebildet werden kann. Der Begriff begreift das Besondere und Allgemeine zusammen und enthält das ganze Wesen des Besonderen als einer Besonderheit eines Allgemeinen.

§. 7. Weil nun das Allgemeine wirklich die höhere Wirklichkeit ist und dieses Allgemeine Inhalt des Begriffes ist, liegt die Versuchung nahe, den Begriff zu hypostasiren und als eine Besonderheit höherer Ordnung dem sinnfälligen Individuum überzuordnen. Ist zwar hierdurch einerseits die Wahrheit, dass der Gegenstand des Begriffes eine Wirklichkeit und zwar höherer Ordnung ist, ausgesprochen, so ist andererseits das Grundwesen desselben geläugnet und dadurch das Begreifen der sinnfälligen Besonderheit aus demselben unmöglich. Der Gegenstand des Begriffes ist ja das Allgemeine und kann daher nicht als eine einzige Besonderheit wirklich sein, es ist vielmehr nur dadurch das Allgemeine, dass es allen Besonderheiten gemein ist. Stellt man dieses Allgemeine als eine einzige Besonderheit über die und jenseits der sinnfälligen Individuen, so ist das Begreifen dieser aus jenem unmöglich, wie wir dieses bei Platon sehen, der bezüglich dieses Begreifens in's Schwanken geräth. Sind die Individuen Nachahmungen, Schattenbilder der höheren Wirklichkeit? Haben sie Theil? Wie? — Hat aber das Allgemeine seine Wirklichkeit nur in den Besonderheiten, dann ist es nicht mehr jenseits derselben, am allerwenigsten als ein Individuum.

§. 8. Ist also die Hypostasirung der Begriffe nicht erlaubt, so liegt die andere Versuchung nahe, diesem Allgemeinen alle gegenständliche Wirklichkeit abzusprechen und dasselbe als ein Erzeugniss des Denkens zu fassen. Der Begriff ist nur etwas Gedachtes, vom Intellectus Gemachtes. Diese Ansicht scheint die gemeine Erfahrung zu bestätigen, indem in der Wirklichkeit nur Besonderes und nicht Allgemeines angetroffen wird. Allerdings

für den Sinn; aber dieser ist nicht das einzige und höchste Organ zum Erfassen des Wirklichen. Der Verstand schliesst also: Kann das gegenständlich wirkliche sinnfällige Individuum nur aus gegenständlich Wirklichem wirklich begriffen werden, so muss das Allgemeine gegenständlich wirklich sein, wenn es auch nicht Gegenstand des sinnlichen Wahrnehmens sein kann. Das Allgemeine ist für den Verstand, aber nicht für den Sinn gegenständlich wirklich, weil es die nothwendige Voraussetzung des Begreifens des sinnfälligen Individuums ist. So wenig die Wahrnehmung des sinnfälligen Gegenstandes bloss Erzeugniss des Sinnes ist, eben so wenig ist der Begriff blosses Product des Verstandes. Wie die Einzelvorstellung dem realen Einzelding entspricht, so entspricht die Allgemeinvorstellung — der Begriff — einem realen Allgemeinen, einem realen Begriffe, welcher in den realen Besonderheiten seine Wirklichkeit hat. Wie der Sinn eingerichtet ist für das Erfassen dessen, was sinnfällig und individuell ist und daher über Zeit und Raum sich nicht erheben kann zum Allgemeinen, so ist der Verstand für das Erfassen des gegenständlich wirklichen Allgemeinen eingerichtet, und weil dieses nur in den Besonderheiten erscheint, muss er zufolge seiner Einrichtung aus den Besonderheiten das Allgemeine ausziehen und als realen Begriff fassen und festhalten, um das Individuelle aus ihm begreifen zu können.

§. 9. Da der allgemeine Geist und die allgemeine Materie abgesondert von einander nicht sind, ausser im Gedanken, so leuchtet ein, dass es kein geistiges und kein materielles Atom geben kann, sondern nur geistig-materielle Atome. Somit sind Denken und Ausdehnung Eins (nicht Eines). Da nun die unterste Stufe des Denkens das Empfinden ist, so ist das Empfinden der Beschränkung durch die Materie das Erste. Dieses Empfinden aber muss nothwendig zur Reaction anregen. Da das Denkende das Höhere und Mächtigere ist, muss es nothwendig dahin streben, das Ausgedehnte zum Mittel zu machen, das heisst zum Organ; es muss streben, die Materie zu organisiren. Die Verinnerung muss Herr werden über die Veräusserung. So haben jene etwas von der Wahrheit gesehen, welche alle Denkacte als Selbsterhaltung bestimmt haben.

§. 10. Da das Atom als solches Verinnerung des Ganzen, des Allgemeinen ist, muss diese Verinnerung verneint werden, das heisst, es muss aus dem Auseinander ein Ineinander werden. Die Atome, insofern sie das Attribut Denken, Verinnerung, haben, haben das Streben nach Congregation und Organisation. Die einzelnen Atome werden zu Gliedern eines Organismus.

Aus diesem Congregationsstreben gehen nun die Individuen höherer und höchster Ordnung hervor. Zunächst entsteht das, was man gewöhnlich Naturindividuum nennt. Es ist ein relativ Ganzes mit Vorherrschaft des Vereinigungs- und Verinnerungstriebes. Da die Vereinigung und Verinnerung, das Ineinandersein, dem Zwecke entspricht, hat dieses Individuum Selbsterhaltungs-

streben, es will nicht mehr in die Theile zerfallen, auseinandergehen, es will Individuum sein. Aus diesem Selbsterhaltungsstreben und aus dem Congregationstrieb entstehen in weiterer Folge Systeme, Individuen höchster Ordnung, wie das Planetensystem u. s. w.

Ist die Verinnerung so hoch potenzirt, dass die Ausdehnung zum Organ der Offenbarung des Denkens geworden ist, dann ist das Individuum Person.

§. 11. Das Allgemeine, welches vorerst nur der Möglichkeit nach ein selbstbewusstes Ich ist und es der Wirklichkeit nach erst durch Process wird und nur in Besonderheiten seine Wirklichkeit und Wahrheit hat, kann aus sich selber nicht begriffen werden. Auch Spinoza konnte nicht begreifen, wie die Substanz zur Ausdehnung, also zur Besonderung kommt, denn die Ausdehnung ist Leiden und das Erste ist nicht leidend. Nicht insofern das Allgemeine thätig, sondern insofern es leidend ist, nöthigt es die Vernunft, dasselbe aus einem Andern zu begreifen, also nach dem Ersten zu fragen. Das Erste ist zum Begreifen des Leidens der Welt denknothwendig, nicht zur Erklärung ihrer Thätigkeit. Ist das Allgemeine wirklich, so ist das Erste, aus dem das Allgemeine begriffen werden muss, denknothwendig wirklich, denn es ist für das Allgemeine das nothwendige Sein. Die theologische Idee ist mit der kosmologischen, wie diese mit der psychologischen unzertrennlich verbunden; die Vernunft müsste denn auf das Begreifen verzichten.

§. 12. Das Erste ist denknothwendig eine Thätigkeit, weil sonst wieder um den Erklärungsgrund seines Leidens gefragt werden müsste. Ist es eine Thätigkeit, so ist es weder ein Allgemeines, noch eine Besonderheit, sondern schlechthin Alles, ohne Ausdehnung, also das schlechthin Ganze, ohne Besonderung, also ohne Bewegung, also ohne Raum und Zeit. Es ist nicht Möglichkeit, sondern schlechthin Wirklichkeit, nicht ein Indefinitum, welches ein Definitum w i r d, sondern es i s t das Infinitum, das Unendliche. Aus demselben ist somit auch alles causale zweckliche Thun ausgeschlossen, es ist das schlechthin ruhige Sein wie die reine Thätigkeit.

§. 13. Da die reinste Thätigkeit des Allgemeinen, welche die Vernunft kennt, die Vernünftigkeit ist, begreift die Vernunft das Erste als die reine, von allen Leiden freie, schlechthin thätige Vernunft, welche nur das Beste weiss und will, und dessen Wissen und Wollen schlechthin identisch sind und keine Weisen haben. Das Erste ist also nicht die allgemeine oder eine besonderte Vernunft, sondern deren denknothwendige Voraussetzung.

§. 14. Das Allgemeine muss aus dem Ersten auf eine Weise begriffen werden, welche dem Begriffe Beider vollkommen entspricht. Somit kann das Allgemeine nicht begriffen werden als eine Daseinsweise des Ersten, weil dieses keine Weisen hat und das Allgemeine, indem es leidend-thätig ist, nicht die entsprechende Weise der reinen Thätigkeit sein würde. Das Allgemeine kann

auch nicht durch causales zweckliches Thun aus dem Ersten begriffen werden, weil dieses Thun dem Ersten nicht eignet und die wirkliche Welt als Product einer schlechthin reinen Thätigkeit nicht erscheint.

§. 15. Der Vernunft bleibt also nichts übrig, als das Allgemeine zu begreifen als die durch die reine Thätigkeit des Ersten entstandene Beziehung des Alles. Um diese Weise dem Begreifen und Vorstellen näher zu bringen, kann man sagen, dass die Welt nicht Erscheinung, sondern Schein, Reflex, Spiegelbild des Ersten ist, entstanden durch das wirkliche Sein des Ersten. In diesem Sinne ist die Welt das zufallende, das zufällige Sein, nicht Modus sondern Accidens des Ersten. Diese Ableitungsweise allein entspricht den Begriffen vom Ersten und vom Andern.

§. 16. Nun begreift die Vernunft die kosmologische Idee aus der theologischen; sie begreift, warum das Andere im Unterschiede zum Ersten, welches das Alles ist, nur das Allgemeine sein kann. Da es nämlich nicht zwei Alles geben kann, so muss die Bejahung des Alles das Allgemeine sein, welches ein relatives Alles ist. Das Andere muss entweder gar nicht sein, oder es muss, weil es nicht das Erste, also nicht Alles sein kann, das Allgemeine sein.

§. 17. Mit der Bestimmung „Allgemeinheit“ sind alle andern Bestimmungen von selbst gesetzt. Es begreift sich die Besonderung, mit welcher die Ausdehnung gesetzt ist, die Bewegung, der Process, das Leiden und Thun des Anderen. Es begreift sich auch das Weltgesetz. Da dem Ersten die schlechthinnige Identität eignet, kann dem Andern nur die relative Identität eignen, das heisst die Einheit der Theile, die Harmonie. Dieses Gesetz entspricht der nothwendigen Besonderung des Anderen. Dieses Gesetz bestimmt eben sowohl die Besonderung, als die Vereinigung der Besonderheiten. Darum ist dieses Gesetz, weil es das Allgemeine ist, allen Besonderheiten gemein und bestimmt ihre Bewegung, ihr Thun und Denken. Aus der Grundbestimmung und dem Grundgesetze begreift sich die Entstehung der Atome, deren Wesen und deren Congregations- und Organisationsstreben und zuletzt das menschliche Ich, in welchem das Vereinigungs- und Verinnerungsstreben der Atome gipfelt und das Gesetz der Harmonie gewusst wird.

§. 18. Durch das Begreifen des Allgemeinen aus dem Alles ist es der Vernunft möglich, das Besondere und die höchste Besonderheit, das menschliche Ich, gründlich zu begreifen. Die besondertste Besonderheit, das heisst, die höchste individuelle Selbstständigkeit und Ganzheit, begriffen als Besonderheit des Allgemeinen, entspricht dem Begriffe des Allgemeinen als der Bejahung des Alles und schlechthin Ganzen. Das menschliche Ich ist daher das vollendetste Spiegelbild des Ersten.

§. 19. Das menschliche Ich ist das höchste Product der Besonderung des Allgemeinen; da die Besonderung ohne Ausdehnung unmöglich ist, so leuchtet ein, dass zum Begriffe des menschlichen

Ich die Ausdehnung gehört; es kann nicht rein geistig, immateriell sein. Aber die Ausdehnung ist nur Bedingung der Besonderung, deren Princip ein nicht-ausgedehntes Wesen ist, somit kann das Ich aus der Ausdehnung nicht begriffen werden. Darum werden im gemeinen Bewusstsein Seele und Leib unterschieden und wird das Selbstbewusstsein der ersteren zugeschrieben. Da es aber keine Seele ohne Leib geben kann, so muss gesagt werden, dass zum Begriffe Ich Seele und Leib gehören. Für das wirkliche Ich darf also Ein einziges Princip nicht angesetzt werden.

§. 20. Ist das menschliche Ich das Resultat des Vereinigungs- und Verinnerungsstrebens der Atome, so muss bestimmt werden, dass es nicht eine von den übrigen Atomen verschiedene, etwa immaterielle, Monas, als Princip und Träger des Ichgedankens giebt. Ein thätiger Nus, welcher von Aussen in den Menschen gekommen wäre, wie Aristoteles will, darf nicht angenommen werden. Auch kann es nicht verschiedene Seelen des einzelnen Menschen geben, sondern nur verschiedene Weisen der Thätigkeit der Besonderung, Veräusserung und Verinnerung. Das menschliche Wesen, dessen höchste Thätigkeit der Ichgedanke ist, ist ein System aus Atomen, deren jedes Denken und Ausdehnung hat; nothwendig muss daher Gliederung sein, welche dem Zwecke entspricht. Wie die Organisation des Leibes einen Höhenpunkt hat, so hat auch das Verinnerungsstreben der Atome ihren Höhenpunkt, ihre Flammenspitze, den Ichgedanken, das heisst, das Denken der Atome vereinigt und potenzirt sich zum Wissen um ihre Zusammengehörigkeit und Einheit. Dieses Denken aber ist, weil jedes Atom auch materiell ist, an ein materielles Organ gebunden und daher kann der Ichgedanke nicht erscheinen, wenn das entsprechende Organ fehlt. Daher fällt das Erscheinen des Ichgedankens mit dem Dasein des entsprechend ausgebildeten Denkorgans zusammen. Die höchste Blüthe des Denkens ist der Ichgedanke und die Blüthe des Leibes das Gehirn; der Ichgedanke entsteht erst im menschlichen Gehirn, ist aber deshalb nicht Product der Bewegungen der Hirnnervenkügelchen, sondern diese in ihrer höchsten harmonischen Einheit sind das Organ des Denkens, wie die Hand Organ des Ergreifens ist.

Der Herr Recensent greift die Bestimmung „Zufälligkeit" (Accidentalität) der Welt auf, welche sich in Folge einer Ableitung der letzteren aus dem Ersten ergiebt. Er findet, dass mit jener Bestimmung alle Beziehung des Andern zum Ersten wegfallen muss. „So findet denn die alte Kluft zwischen der absoluten Substanz und den bedingten einzelnen Modis in diesem Monotheismus ebensowenig eine Brücke wie im Pantheismus Spinoza's. Gott und Welt stehen sich ihm so fern, wie das Eins der Eleaten und die bunte Vielheit der Dinge." Wie soll aber denn die Welt vom Ersten abgeleitet werden, wenn nach dem gewonnenen Gottesbegriffe von diesem die Causalität, welche nur dem leidend-thätigen Wesen eignet, und die Modification, welche eine Verneinung der

Absolutheit ist, ausgeschlossen werden müssen? Man hat, wenn man zu Hypothesen nicht greifen will, philosophisch nur die Wahl, entweder die Welt als voraussetzungslos zu bestimmen, oder ihre Wirklichkeit zu läugnen. Aus dem Gottesbegriffe ergibt sich allerdings nicht die Nothwendigkeit der Welt, auch enthält derselbe keinen Anhaltspunkt für einen Ableitungsmodus derselben; da aber die Welt doch wirklich und, weil leidend-thätig, nicht voraussetzungslos ist, das aus sich selber nicht begreifliche Wirkliche aber nothwendig aus einem Andern begriffen werden muss: so ist der Denkgeist denn doch genöthigt, wenn er auf das Begreifen nicht verzichten will, den einzig möglichen Erklärungsgrund der Wirklichkeit und des Grundwesens der Welt festzuhalten, welcher nach nothwendiger Ausschliessung aller übrigen Erklärungsgründe noch bleibt und welcher der theologischen und kosmologischen Idee allein vollkommen entspricht. Man kann Angesichts dieser Nothwendigkeit gerne zugeben, dass dieser Begriff „Zufälligkeit“, wie manche andere Begriffe meiner Metaphysik, diesem und jenem Leser schwer verständlich, ja dunkel sein können, was wohl theilweise daher rührt, dass diese metaphysischen Untersuchungen gerade bei dem schwierigsten, aber auch wichtigsten Problem, dem Begreifen der Welt aus dem Ersten, von vorausgegangenen wesentlich verschieden sind. Darum habe ich auch in der Recapitulation am Ende der Ethik versucht, die Wurzelbegriffe noch klarer und deutlicher zu machen. So lange sich die philosophische Untersuchung innerhalb der Erscheinungswelt hält und vermittelst der Modification und Causalität begreift, ist es nicht schwer, dem Leser verständlich zu werden; wenn es sich aber darum handelt, die Grundbegriffe der Principien der Welt nicht nur logisch zu definiren, sondern deren Wesen aus dem Ersten metalogisch zu begreifen, ohne zu Vorstellungen oder Bildern seine Zuflucht zu nehmen, dann muss sich der Leser, wie der Schreiber, mit der Denknothwendigkeit begnügen, weil jenem sonst von diesem die Aufgabe zugewiesen werden könnte, das wichtigste philosophische Problem, nämlich das Begreifen der Welt aus Gott, auf eine verständlichere Weise und so zu lösen, dass die metaphysischen Grundbegriffe, welche durch die Analyse des Selbstbewusstseins und der objectiven Wirklichkeit gewonnen worden sind, nicht bloss nicht in Frage gestellt, sondern als schlechthin allgemein giltige und nothwendige erwiesen werden. So z. B. die Begriffe Materie, Geist, Zufälligkeit. Namentlich den letzteren Begriff betreffend, darf ich mit Recht und Grund jeden Leser auffordern, eine andere Grundbestimmung für die Welt namhaft zu machen, wenn ihm die „Zufälligkeit“ in dem von mir angegebenen Sinne philosophisch nicht gerechtfertigt oder nicht denkmöglich erscheint.

(Dritter Artikel.)

Der Herr Rec. sagt: Welche Ethik haben wir nun wohl auf Grundlage dieser Metaphysik zu erwarten? Ich meine streng genommen gar keine.“ Da er nun aber bei der kritischen Beleuchtung meiner „Ethik“ zugibt, dass ich die Metaphysik höchst fruchtbar für die Ethik gemacht habe und am Schlusse seiner Recension meiner Weltanschauung das Zeugniss gibt, dass sie ein „originales, consequent durchdachtes System“ ist, so dürfte es nicht schwer sein, ihn und die Leser von dem organischen Zusammenhange der Ethik mit der Metaphysik zu überzeugen. Ich erlaube mir, einige Hauptsätze anzuführen.

III.

Zur Ethik.

§. 1. Die psychologische, kosmologische und theologische Idee sind nicht bloss als regulative, sondern auch als constitutive gefunden worden.

§. 2. Diesen Ideen entsprechen für den praktischen Geist genau die Ideen: Selbstständigkeit, Zusammengehörigkeit, Gottgehörigkeit.

§. 3. Aus dem Grundwesen der Welt „Zufälligkeit“ (Accidentalität) ergibt sich der Zweck der Welt und das oberste praktische Princip für den allgemeinen und für den besonderen Geist.

§. 4. Der Zweck wird durch die Verwirklichung der oben angeführten drei praktischen Ideen erreicht, durch welche Verwirklichung das Grundwesen der Welt „Zufälligkeit“ praktisch bejaht wird, und in dieser Bejahung liegt die erreichbare Glückseligkeit des zufälligen Wesens.

§. 5. Aus diesen Grundbestimmungen ergeben sich die einzelnen Momente des Processes für den praktischen Geist und die Haupttheile der philosophischen Ethik.

§. 6. Wie mit dem Grundwesen der Welt der Zweck der Welt gegeben ist, so ist aus demselben Grundwesen auch der Zwecktrieb gesetzt. In dem selbstbewussten Wesen wird der Zweck gewusst und gewollt.

Aus diesen wenigen Bestimmungen dürfte klar werden, einmal, dass meine Ethik ganz und gar in meiner Metaphysik wurzelt, indem die letzte metaphysische Bestimmung der Welt, nämlich „Zufälligkeit“, die Grundlage für die ganze Ethik bildet, sodann aber auch, dass auf Grund meiner Metaphysik eine philosophische Ethik gar wohl zu erwarten ist, weil gerade diese metaphysische Bestimmung der Welt und des besonderen Geistes ganz vorzugsweise, ja allein eine solche ermöglicht. Man nehme diese metaphysische Grundbestimmung weg und sehe zu, wie man eine Ethik zu Stande bringt, welche den Forderungen der Vernunft und der gemeinen Wirklichkeit entspricht. Der Herr Rec. selbst hat dieses mit richtigem Blicke erkannt und gewürdigt. Er bemerkt, dass ich nachgewiesen habe, dass nur das Princip der Zufälligkeit eine

Ethik zulasse, und dass es mir gelungen ist, dieses Princip für die Ethik fruchtbar gemacht zu haben. Mein Buch sei ein Beweis dafür. Gibt man aber das Princip zu, so muss man auch die Folgerungen, wenn sie consequent aus dem Principe fliessen, anerkennen, selbst dann wenn sie den hergebrachten allgemeinen Ansichten über den Zweck des Lebens und die Mittel, denselben zu erreichen, ebenso fern stünden, wie Buddha's oder Schopenhauer's Ethik, was übrigens in meiner Ethik nicht der Fall ist, und zwar aus dem Grunde, weil dieselbe in einer Metaphysik wurzelt, deren Resultat der reine Monotheismus ist, durch welchen ein einseitig negatives Verhalten zur Materie, Natur und Menschenwelt ausgeschlossen ist. Das Princip der Zufälligkeit, metaphysisch allerdings schwer zu finden und sprachlich sehr schwer dem Verständnisse näher zu bringen, wird, so hoffe ich, bei jenen Geistern, welche von der grossen Aufgabe, den objectiven Rationalismus zu erzeugen, erfüllt sind, mehr und mehr Anerkennung und Würdigung finden. Dass mein Herr Rec. hiezu einen wichtigen Beitrag geliefert hat, soll meinerseits gebührend anerkannt werden.

Mein philosophischer Monotheismus ist nicht zufällig im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. nicht ursachlos in die Welt getreten, er ist eine Fortsetzung der streng philosophischen Arbeiten dahingegangener Geister und wurzelt in der Beantwortung der wichtigsten erkenntnisstheoretischen Frage, ob die psychologische, kosmologische und theologische Idee nur regulative oder ob sie nachweislich auch constitutive sind, ob man vom Denken und mittelst desselben zum Sein hinüberkommen kann oder nicht. Sind jene Ideen nur regulative, dann gibt es keine Metaphysik und keine in der Metaphysik wurzelnde Ethik, sind sie aber als constitutive gefunden, dann tritt die logische Consequenz zu der Grundbestimmung Zufälligkeit für die Welt, weil jede andere Bestimmung das philosophische Begreifen der wirklichen Welt nach Wesen, Grund und Zweck unmöglich macht.

Recensionen und Berichte.

De Platonis Sophista. Diss. inaug. Von Paul Deussen. Marburg 1869.

Ausgehend von einer sorgfältigen Analyse des Dialogs, wobei zumeist Bonitzens treffliche Darlegung des Gedankengangs und der Gliederung (im zweiten Hefte der „Platon. Studien", Wien 1860) leitende Gesichtspunkte bot, gelangt der Verfasser der ang. Dissertation zu der Ansicht, dass sowohl die künstlerische Einheit desselben, als auch das Motiv der Abfassung in der Fortbildung

der Parmenideischen Seinslehre zur Platonischen Ideenlehre liege oder (um mit seinen eigenen Worten zu reden) in dem Nachweis: *Parmenidis, principis philosophorum, doctrina recte considerata ad Platonis ideas se expandit. Omnia principia philosophorum in Eleatismo extinguuntur, Eleatismus ad idearum regnum evolvitur.* Es existirt nicht bloss Ein wahrhaft Seiendes, sondern viele, diese sind nicht bloss ruhend, sondern auch bewegt und mit einander in Gemeinschaft, und zu den vielen seienden Wesen gehört als eins derselben auch das Nichtseiende (μὴ ὄν). Die vielen wahrhaft seienden Wesen sind die Ideen oder Genera; beide Termini, ἰδέαι und γένη, werden in dem Dialog Soph. wesentlich gleichbedeutend gebraucht. Die „Bewegung" (κίνησις), die den Ideen zukommt, knüpft sich an ihr Erkanntwerden und ist daher das objective Correlat der subjectiven Gedankenbewegung, mittels deren wir die Ideen erkennen: unserer Vereinigung und Trennung der Begriffe entsprechen gleichartige positive und negative Beziehungen innerhalb der Ideenwelt, die freilich nicht wechselnde, sondern ewige sind, aber doch unter dem Bilde der Bewegung angeschaut werden können: *quidquid volvendo et movendo veras notiones efficitur, ei respondet idearum constans et aeterna relatio.* Das μὴ ὄν gehört zu den Ideen, sofern unter demselben nicht das absolut Nichtseiende, der Gegensatz (ἐναντίον) des Seienden, sondern eben nur etwas von der Idee des Seins Verschiedenes (ἕτερον), also ein relativ Nichtseiendes zu verstehen ist. Von der Untersuchung, wie der Begriff des Sophisten zu bestimmen sei, wird in dem Dialog ausgegangen; aber dieselbe dient nur als Mittel für den Nachweis der Realität des μὴ ὄν, indem der Irrthum und die Täuschung, die im Sophisten existiren, das Sein des (relativen) Nichtseins zur nothwendigen Voraussetzung haben. Das seltsame, mit Nachlässigkeiten und augenfälligen Fehlern aller Art im Ganzen und Einzelnen behaftete Eintheilungsverfahren, wodurch zu Anfang der Begriff des Sophisten bestimmt werden soll, ohne dass dort der Versuch gelingen will, der erst schliesslich, nach der auf die Begriffe des Nichtseins und des Seins und auf die Gemeinschaft der Gattungen oder Ideen mit einander gerichteten Untersuchung mit besserem Erfolg wieder aufgenommen wird, gilt dem Verfasser des Soph. nicht als das echt philosophische Verfahren, und er übt es nicht in seinem eigenen Namen, sondern er legt es dem Eleatischen Gast zu dem Zwecke in den Mund, um diese, wie vorauszusetzen ist, von späteren Eleaten geübte Methode als unzureichend erscheinen zu lassen, ja dem Spotte preiszugeben; der Gast erhebt sich erst im Verfolg des Gesprächs, durch die dialektische Untersuchung selbst genöthigt, auf die Höhe des Platonischen Standpunktes; er fängt erst da an, gleichsam Plato selbst zu sein, wo bereits dieses Eintheilungsverfahren hinter ihm liegt, und wo die Ansicht des Parmenides, die jedes Sein des Nichtseienden ausschliesst, überwunden ist. Die Bekehrung zum Platonismus wird darstellbar mittels der dialogischen Form, und eben darum ist diese Form hier von wesentlicher Bedeutung.

Wir hätten also hiernach den Dialog gewissermassen als ein Platonisches Drama anzusehen, das eine Doppelbekehrung, nämlich hinsichtlich der Methode und des Inhalts der Lehre, darstelle. Diese Auffassung ist aber, sofern sie die Methode betrifft, schlechthin unhaltbar und bedarf, sofern sie den Inhalt der Lehre betrifft, einer wesentlichen Umbildung, in Folge deren auch die Frage nach dem Verfasser in ein anderes Licht treten wird.

Die Bekehrung in Betreff der Methode wäre nämlich eine sehr wenig nachhaltige; denn gegen das Ende des Dialogs wird ja das frühere Eintheilungsverfahren ganz einfach fortgeführt. Der Faden wird da wieder aufgenommen, wo er zum Behuf der eingeschobenen Untersuchung über die Bedingungen der Möglichkeit des Irrthums und der Täuschung fallen gelassen worden war. Man kann doch kaum eine ernstliche Beantwortung dieses Einwurfs in den Worten finden: *solent suetis erroribus ei quoque teneri obstricti, qui verioris cognitionis semina in posteris oritura ipsi jecere.* Wohl kann ein eingewurzelter Irrthum, den wir abgelegt zu haben glaubten, uns selbst unbewusst noch in seinen Consequenzen Macht über uns haben; auch können wir irgendeinmal die aufgegebene Ansicht doch wieder für wahr halten. Aber wie sollten wir über einen Schriftsteller urtheilen, der das von ihm Bekämpfte, ja Verspottete in eben dem Augenblick, in welchen er mit der Widerlegung fertig geworden wäre, als seine eigene Meinung vortrüge, oder eine Methode, nachdem er sie eben verurtheilt hätte, nun sofort selbst zur Anwendung brächte, und zwar noch dazu ohne eine Zurücknahme seines Widerlegungsversuchs, oder der gar einer irgendwie ihn selbst vertretenden Gesprächsperson ein solches Verfahren andichtete? Sicherlich könnte dieser Mann nicht Plato sein; aber die Bekämpfer der Echtheit des Dialogs würden doch das Argument verschmähen müssen, das sich aus diesem Umstande entnehmen liesse; denn ein solches Verhalten liesse sich auch keinem andern leidlich verständigen Manne zutrauen. Hat nun aber der Schriftsteller gar nicht einmal die Absicht ausgesprochen, die betreffende Ansicht oder Methode zu bekämpfen, so wird die Bekehrungs- und Rückfalls-Hypothese vollends zur Unmöglichkeit. Es liegt nicht auf Seiten des Schriftstellers die Verkehrtheit, sondern auf Seiten des Interpreten der Irrthum.

Die Eintheilungsmethode, sagt der Verfasser der Dissertation, wird nachlässig geübt und führt auf die schlimmsten Verwechselungen, ja auf Absurditäten, die der Verfasser des Dialogs, selbst wenn er nicht Plato wäre, nicht übersehen haben kann; also hat er selbst die Methode nicht gebilligt. Aber dieser Schluss muss, wie sich gezeigt hat, irrthümlich sein. Sollte er gelten, so müsste der Schriftsteller in der Methode selbst die Fehlerquelle aufgezeigt haben, was doch nicht geschehen ist. Der Verfasser des Dialogs Soph. erklärt sich ja selbst deutlich genug über den Grund der Erfolglosigkeit der ersten Versuche, den Begriff des Sophisten zu bestimmen. Das Eintheilungsverfahren ist ihm an dieser Erfolg-

losigkeit unschuldig. Um das Wesen der Sophistik erkennen zu können, muss man seiner Meinung nach zu der Einsicht gelangt sein, dass das im relativen Sinn Nichtseiende sei, als etwas von dem Sein zwar Verschiedenes, aber diesem nicht Entgegengesetztes. So lange diese Vorbedingung nicht erfüllt war, musste jeder Versuch, den Begriff des Sophisten zu gewinnen, scheitern; nachdem sie erfüllt ist, führt die Eintheilungsmethode zu dem gewünschten Ziel.

Die Voraussetzung des Verfassers, dass spätere Eleaten jene Eintheilungsmethode geübt hätten, die der Verfasser des Soph. anwende, um sie zu verspotten, entbehrt aller Begründung. Die Widerlegung mittels des indirecten Beweises, aber nicht die auf Eintheilungen gebaute Begriffsbestimmung kennen wir als die Methode des Eleaten Zeno und seiner Megarensischen Nachfolger. Die Forschung in Begriffen gehört dem Sokrates und die Eintheilungsmethode dem Plato an. Das Eintheilen bezeichnet Plato im Phaedrus zugleich mit dem Definiren als die Kunst des Dialektikers; aber er fordert eine sachgemässe Eintheilung, die der natürlichen Gliederung des Objects gemäss sei. Die Eintheilungsweise im Soph. und dem zugehörigen Dialog Politicus ist eine schematisirende Veräusserlichung des Platonischen Verfahrens, die auf einen Nachahmer schliessen lässt, der freilich manches von Plato selbst Vorgetragene benutzt haben mag.

Was den Inhalt der Lehre betrifft, so soll nach der Meinung des Verfassers der Dissertation die Eleatische Seinslehre zur Platonischen Lehre von den Ideen und deren Gemeinschaft unter einander hinübergeführt werden. Wir stellen dieser Ansicht die folgende entgegen. Es wird nicht der Eleatismus zum Platonismus, sondern die Platonische Doctrin, wie wir dieselbe aus den unzweifelhaft echten Dialogen und aus den Berichten des Aristoteles kennen, zu der Lehre des Verfassers des Soph. hinübergeführt, aber nicht so, dass Plato's Lehre getadelt und für verbesserungsbedürftig erklärt würde, sondern so, dass sie eben nur im Sinne der eigenen philosophischen Doctrin des Verfassers des Soph. gedeutet wird. Dieser Platoniker steht in dem guten Glauben, dass die Lehre des Meisters, recht verstanden, mit der seinigen übereinkomme; er bekämpft nur die Doctrin einer Fraction der Platoniker, welche, dem Wortsinne der eigenen Aeusserungen Plato's treuer, bei der blossen Unbewegtheit der Ideen stehen blieb. Der Eleatische Gast vertritt Plato und den Verfasser des Dialogs selbst so, wie Sokrates in den Platonischen Dialogen Sokrates und Plato vertritt: die Consequenzen der Doctrin werden dem Meister selbst geliehen. Man kann die von dem Verfasser des Soph. bekämpfte Deutung der Ideenlehre in gewissem Sinne eine Parmenideisirende nennen und im Gegensatz dazu seine eigene eine Herakliteisirende oder genauer: ein Heraklitisches Element in die Ideenlehre selbst mit aufnehmende; die erstere war im Verhältniss zu Plato's eigener Doctrin mehr conservativ, die des Verfassers des Soph. mehr progressiv, aber freilich nicht in der Richtung des echt wissenschaft-

lichen Fortschritts (wie die Doctrin des Aristoteles), sondern der volleren Ausbildung des fictiven Elementes der Platonischen Ideenlehre, welches Aristoteles als Dogmatisirung von Metaphern und als ein Analogon der mythologischen Anschauungsweise bezeichnet hat. (Der Kampf erinnert an den späteren zwischen Longin und Plotin.) Ich meinestheils zweifle nicht (hierin von Schaarschmidt abweichend), dass der Verfasser des Soph. ein unmittelbarer Platoniker und Zeitgenosse des Aristoteles war, welcher Letztere den Soph. und Polit. schon gekannt, keineswegs aber ausdrücklich oder auch nur andeutungsweise auf Plato selbst zurückgeführt hat; Aristoteles redet von Platonikern, und wenn er Einzelnes, das im Soph. sich wiederfindet, Plato zuschreibt, so scheint er eben mündliche Aeusserungen des Meisters im Auge zu haben, die der Verfasser des Soph., der mit Platonischem Material arbeitete, auch seinerseits benutzt hat.

Wäre Deussen's Ansicht die richtige, so dürfte nur die Seinslehre und nicht auch eine Ideenlehre als bereits bestehend und gültig vorausgesetzt werden; das Letztere aber geschieht in der That. Ideenfreunde (εἰδῶν φίλοι) werden bekämpft, die nicht bloss in der Phantasie des Schriftstellers, sondern in Wiıklichkeit existirten (nach p. 248 und 252) und mit denen er (nach p. 248 B: ἐγὼ δὲ ἴσως διὰ ξυνήθειαν) oft Discussionen geführt hat. Diese Ideenfreunde, die, sofern sie eine Mehrheit unbewegter Ideen annahmen, weder Eleaten noch Megariker, sondern nur Platoniker gewesen sein können (wofür ich mich hier auf meine früheren Nachweisungen berufen darf), gaben dem Verf. des Soph. die Beziehung des von Plato Theaet. p. 156 A als Herakliteisch bezeichneten Begriffs der Fähigkeit des Thuns oder Leidens auf das wahrhaft Seiende nicht zu, sondern wollten denselben auf das Veränderliche (die γένεσις) eingeschränkt halten, wozu in der That Plato's Aeusserungen im Theaetet allein berechtigen. Der Verf. des Soph. widerlegt zwar (p. 244 u. 245) unter anderen Philosophen auch die Parmenideer, die nur Ein Seiendes annehmen, um ihre Ansicht zu derjenigen umzubilden, welcher er selbst huldigt; aber er weist gegen sie die Nothwendigkeit der Annahme mehrerer seienden Wesen mit wenigen Argumenten nach, deren Kraft in der That auf der Voraussetzung der Gültigkeit der Hypostasirung des durch jeden Begriff Gedachten zu einer Idee beruht; ihre Ansicht wird nicht direct zu der des Verfassers hinübergeführt, sondern zunächst zu der Ideenlehre; die Widerlegung der Parmenideer ist, sofern sie die Zahl des Seienden betrifft, nur oder doch zumeist eine um der Vollständigkeit der Argumentation willen aufgenommene Widerlegung von geschichtlich schon Widerlegtem; der Kampf gegen die Ein Seiendes oder mehrere Seiende annehmenden „Ideenfreunde" aber ist, sofern unter denselben neben Parmenideern und Megarikern auch Platoniker zu verstehen sind, welche die blosse Unbewegtheit des Seienden behaupteten, noch durchaus ein Kampf gegen widerstandsfähige Zeit- und Schul-Genossen; ihre Ansicht

erst ist diejenige, welche der Verfasser direct zu der seinigen polemisch umzugestalten unternimmt. Er argumentirt, das Erkennen sei ein Thun, das Erkanntwerden ein Leiden; das Ruhende aber leide nicht; also werde das Seiende bewegt, sofern es erkannt werde. Auch könne man, fügt der Verf. des Soph. hinzu, ja doch gewiss nicht annehmen, dass das wahrhaft Seiende ohne Vernunft sei, also auch nicht ohne Seele, Leben, Bewegung. Schon bei der einzelnen Idee muss nach jener Argumentation der Verf. des Soph. in dem Erkanntwerden ein Bewegtwerden finden; er kann die Bewegung nicht auf die Beziehungen zwischen verschiedenen Ideen eingeschränkt denken, worin sie nur wieder erscheint; dieses bekundet sich auch darin, dass er, nachdem er schon (p. 248) die κίνησις in den Ideen festgestellt hat, doch noch (p. 251) die κοινωνία als Problem behandelt, was nicht geschehen könnte, wenn die κίνησις bloss in der κοινωνία selbst bestände. Die Lehren von der Bewegung, die zugleich mit der Ruhe in den Ideen sei, von der Gemeinschaft der Ideen unter einander, von der Existenz eines (relativen) μὴ ὄν, von dessen Bestehen in der Verschiedenheit (die aber selbst nicht als eine blosse Relation, sondern auch als eine Idee neben anderen Ideen aufgefasst wird) und von dessen Verbreitung durch die Ideen und Gemeinschaft mit der Rede und Meinung liefern dann dem Verf. des Soph. formell das Mittel zur Bestimmung des Sophisten, während ihm sachlich gerade umgekehrt eben diese Lehren selbst unverkennbar das Wichtigste sind, und um sie zu sichern, die Untersuchung über das Wesen der Sophistik angestellt wird.

Ist nun aber die Schlussweise, durch welche der Verf. des Soph. zu seiner Lehre von der κίνησις in den Ideen und zu den damit zusammenhängenden Sätzen gelangt, auf Plato's Standpunkt stringent und ist sie von Plato vollzogen worden? Beides ist zu verneinen. Deussen erklärt die Schlussweise nicht für irrig; aber es bekundet sich doch das Irrige derselben in dem Ausdruck, durch den er selbst das Verhältniss zwischen der Thätigkeit des erkennenden Subjects und dem Erkenntnissobject bezeichnet: *Quidquid volvendo et movendo veras notiones efficitur, ei respondet idearum constans et aeterna relatio.* Der Verf. des Soph. will nicht constante Relationen bloss bildlich durch „Bewegung" bezeichnen; das bekunden seine Argumente. In Wahrheit reicht es zu, ein ewiges Sein der Ideen und unveränderliche Beziehungen zwischen denselben anzunehmen, um unsere Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung vom Platonischen Standpunkte aus zu erklären. Unsere Erkenntniss braucht nicht die Objecte, welche erkannt werden, zu afficiren; unsere subjective Gedankenbewegung der Zurückführung des Vielen auf eine Einheit und der Zerlegung der Einheit in die Vielheit setzt objective Beziehungen, aber nicht nothwendig objective Bewegungen voraus. Plato selbst bezieht im Phaedrus jene subjectiven Denkprocesse mit voller Bestimmtheit nur auf unveränderliche, unbewegte Ideen; die an sich irrige Schlussweise ist

demnach Plato wenigstens zu der Zeit, als er den Phaedrus schrieb, fremd gewesen. Deussen sagt, die Lehre im Phaedrus von der διαίρεσις und συναγωγή setze die Annahme einer gewissen Gemeinschaft unter den Ideen voraus; aber sicherlich setzt sie nicht die Annahme einer Ideenbewegung voraus. Den Begriffen lässt Plato Ideen, aber nicht der Gedankenbewegung, durch welche wir zu Begriffen gelangen und Begriffe zerlegen, eine Ideenbewegung entsprechen. Nach dem Vergleich, den uns Aristoteles im ersten Buch der Nikomachischen Ethik referirt, hat Plato den Doppelweg des Erkennens, den wir heute als die analytische und synthetische Methode zu bezeichnen pflegen, mit der Bewegung beim Wettrennen von den Schranken zum Ziele hin und zurück verglichen; wie hier das Ziel selbst unbewegt bleibt, so bleiben die Ideen selbst unbewegt bei unserer Gedankenbewegung. In allen unzweifelhaft echten Dialogen legt Plato den Ideen, sofern er von der Natur derselben im Allgemeinen handelt, die blosse Unbewegtheit bei; nur der bestimmte Inhalt und die Verknüpfung gewisser Ideen führt mitunter zu einer andern Redeweise, in der Anklänge an die Lehre des Soph. gefunden werden können, und die (mythologisirende) Personification der Ideen zu Gottheiten (besonders im Timaeus) bahnt in der That die Doctrin an, welche im Soph. dogmatisch fixirt erscheint.

Aus diesem Sachverhalt ergiebt sich die Consequenz, dass die Lehre des Dialogs Soph. ein spätes Stadium in der Entwicklung des Platonischen Gedankenkreises bezeichnet (was ich schon in meinen „Plat. Unters.“ angenommen habe), und zwar ein solches, das (wie ich jetzt mit Schaarschmidt annehme) nicht mehr dem Plato selbst, das jedoch nicht (wie Schaarschmidt will) einem nach Aristoteles lebenden Platoniker, sondern einem unmittelbaren Schüler Plato's angehört, der, wie in anderer Art auch Xenokrates und Andere, das fictive Element der Doctrin, d. h. die dogmatistische Objectivirung und Hypostasirung des Subjectiven, weiter ausgebildet hat, als dies durch Plato selbst schon geschehen war. Den Kampf gegen die conservative Fraction der Platoniker, den wir in dem Dialog vorfinden, kann in dieser Form nicht Plato, sondern eben nur ein Platoniker, und, da Aristoteles den Soph. und Pol. schon gekannt zu haben und die Gedankenbildung und Terminologie eine voraristotelische zu sein scheint, ein unmittelbarer Platoniker geführt haben. Aristoteles sucht das fictive Element abzustreifen; der Verfasser des Dialogs Parmenides entnimmt (wie einst Gorgias den Augenschein durch die Eleatischen Sätze und diese durch den Augenschein bekämpft hatte) aus dem Kampf der verschiedenen Richtungen seine skeptischen Argumente. Mir scheint der Parm. nach dem Soph. verfasst worden zu sein, sei es nun bald oder längere Zeit nach demselben. Jedoch dieses fernere Entwicklungsstadium ist hier nicht näher in Betracht zu ziehen, wo es sich nur um die Bedeutung des Dialogs Soph. und seine Stelle in der Entwicklungsgeschichte des Platonismus handelt. Deussen hat zwar meines Erachtens dieses Problem nicht richtig

gelöst, aber doch durch eine genau eingehende Untersuchung solche Punkte in ein helles Licht gestellt, auf welche zum Behuf der Lösung die Aufmerksamkeit zumeist sich richten muss.

Königsberg in Ostpr. F. Ueberweg.

Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Von Dr. E. Dühring, Docenten der Philosophie und der Staatswissenschaften an der Berliner Universität. Berlin 1869. Verlag von L. Heimann.

Keine Aufgabe ist an sich schwieriger und undankbarer als diejenige eines Geschichtschreibers der Philosophie. Er muss sich im Voraus sagen, dass seine Arbeit nur bei wenigen und vielleicht bei keinem seiner Fachgenossen oder derjenigen, die sich näher für Philosophie interessiren, echten und ungetheilten Anklang finden werde. Denn es ist im Allgemeinen als ein Irrthum zu betrachten, als ob die Geschichte der Philosophie gleichsam ein neutrales oder ohne Feindschaft und Neid zu betretendes Gebiet innerhalb des weiteren wissenschaftlichen Umfanges der Philosophie wäre. Der Dogmatismus oder die Verschiedenheit der Meinungen und Ansichten über die Geschichte der Philosophie ist in der That ein nicht geringerer als derjenige über alle anderen Theile und Probleme der Philosophie. Ja ich behaupte sogar, dass die Geschichte der Philosophie selbst die Eigenschaft eines philosophischen Problems und zwar eines solchen von der tiefsten und eingreifendsten Bedeutung für die Philosophie im Ganzen besitze. In diesem Sinne ist dieselbe offenbar auch von dem Verfasser des gegenwärtigen Buches aufgefasst und bearbeitet worden. Die uns hier begegnende Auffassung der Geschichte der Philosophie ist eine solche, die mit unter die allgemeine Kategorie einer subjectiven, d. i. einer von einem bestimmten einzelnen Standpunkte der philosophischen Anschauung ausgehenden oder getragenen subsumirt werden darf. Hiermit beabsichtige ich noch nicht, irgend einen Tadel oder eine Verurtheilung der vorliegenden Leistung auszusprechen; denn meine eigene Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung fällt an und für sich ganz unter dieselbe Kategorie oder wird ebenso nicht dem Verdacht und der Bezeichnung eines bestimmten Subjectivismus der Auffassung entgehen können. Es ist aber gerade am Allerwenigsten die sogenannte objective oder sich streng an das Gegebene anschliessende Weise der Behandlung, welche dem wahrhaft wissenschaftlichen Bedürfniss der Erkenntniss der Geschichte der Philosophie Genüge zu leisten vermag. Denn es ist unmöglich, die Geschichte der Philosophie ohne eigenes philosophisches Denken in ihrer inneren Ordnung und in dem relativen Werth ihrer einzelnen Erscheinungen zu begreifen. Wir wollen gegenwärtig namentlich wissen, was wir an der Geschichte der Philosophie im Ganzen besitzen oder welches

das allgemeine und wesentliche Resultat derselben für die dauernde Wahrheit und den wissenschaftlichen Begriff der Philosophie überhaupt sei. Hierüber können und müssen die Ansichten, ebenso wie über jedes sonstige philosophische Problem auseinander gehen. Jene sogenannten objectiven Geschichtsschreiber aber treten überhaupt gar nicht in den innersten Kern des Problemes der Geschichte der Philosophie ein. Allerdings gehen sie anscheinend dem Irrthum vorsichtiger aus dem Wege als diejenigen, die sich zu einer mehr freien und gewagten Auffassung der Geschichte der Philosophie im Ganzen zu erheben versuchen. Aber die Geschichte der Philosophie ist eben ihrer Natur nach keine blos gelehrte oder empirische Wissenschaft wie irgend eine andere aus dem Gebiet der Geschichte. Wir gestehen daher an und für sich auch anderen Standpunkten als dem unsrigen ein bestimmtes Recht auf ihre Geltendmachung und Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie zu. Es hat sich aber bereits seit einiger Zeit schon die Verschiedenheit der einzelnen Systeme und Lehren der Philosophie in ihrer abweichenden Behandlung und Stellung zu der Geschichte der Philosophie auszuprägen oder zu spiegeln begonnen. Denn nicht blos die Hegelsche, sondern auch die Herbartsche Schule hat durch Strümpell, Zimmermann u. A. die Eigenthümlichkeit ihres Standpunktes und ihrer Methode auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie übertragen. Das Wissen oder Begreifen der Geschichte der Philosophie aber darf jetzt geradezu an die Spitze aller anderweiten Fragen und Bestrebungen der Philosophie gestellt werden. Für das ganze Problem der Geschichte der Philosophie und ihrer inneren Ordnung und Einrichtung aber kann es an und für sich nur eine einzige vollkommen wahre und zutreffende Lösung geben. Die Philosophie kann gegenwärtig sich selbst und ihre weitere Aufgabe begreifen nur insofern, als sie auch zugleich ihre eigene hinter ihr liegende Geschichte begreift. Es scheint dieses an und für sich zwar ein Cirkel zu sein, aber es ist mehr oder weniger jedes philosophische Problem überhaupt ein ähnlicher Cirkel, aus welchem nur durch einen bestimmten gewagten und glücklichen Wurf ein Ausweg gefunden werden kann.

Alle wahrhafte Erkenntniss der Geschichte der Philosophie wird nicht getrennt werden können von einer gewissen kritischen Beleuchtung des Werthes ihrer einzelnen Erscheinungen oder Systeme und wir gestehen insofern auch dem ganzen Begriff und der Bezeichnung einer kritischen Geschichte der Philosophie eine bestimmte Berechtigung oder Wahrheit für die Wissenschaft zu. Es kann sich daher für uns nur fragen, ob die in dem gegenwärtigen Buch auf die Systeme der Philosophie in der Geschichte angewandte Kritik eine gerechte oder dem Wesen der Sache selbst entsprechende sei. Wir sind aber leider in dem Falle, diese Frage verneinen zu müssen und können uns überhaupt nur im Voraus als einen entschiedenen Gegner derjenigen ganzen Auffassungsweise

der Geschichte der Philosophie hinstellen, welche uns von dem Verfasser des gegenwärtigen, in einer sehr scharf gezeichneten Eigenthümlichkeit auftretenden Buches dargeboten wird. Dieses unser Bekenntniss wird für den Herrn Verfasser selbst schwerlich um so weniger etwas Befremdendes an sich tragen, als sich derselbe nur wird haben sagen können, dass seine ganze Ansicht von der Geschichte der Philosophie in der Mehrzahl aller wichtigen und wesentlichen Punkte eine nicht blos von unserer oder irgend einer anderen persönlichen, sondern auch von der allgemein angenommenen oder herrschenden Auffassungsweise überhaupt durchaus abweichende und ihr geradezu entgegengesetzte ist. Wir achten aber auch an einem Gegner immer den Muth und die Energie, mit der er allgemein angenommenen Ansichten oder Vorurtheilen entgegenzutreten gewagt hat und verschliessen uns hierbei nicht gegen die Anerkennung der persönlichen Eigenschaften der Gelehrsamkeit, des Scharfsinnes und der Gesinnungsfestigkeit, von denen das an sich Paradoxe seiner Anschauungen und Ausführungen gestützt und getragen wird.

Unter allen Philosophen nach Kant wird von Herrn Dühring Schopenhauer als der bedeutendste, ja überhaupt als der einzige wahrhaft bedeutende angesehen. Die gewöhnliche philosophische Vierheit aber von Fichte, Schelling, Hegel und Herbart unterliegt hier der schärfsten, um nicht zu sagen der wegwerfendsten Beurtheilung, wie dieses ja auch durch Schopenhauer selbst zu seiner Zeit schon geschehen war. Auch ist der ganze wegwerfende und schimpflich verächtliche Ton, in welchem Herr Dühring von diesen und anderen allgemein angenommenen Grössen der Philosophie spricht, ein ganz ähnlicher als derjenige Schopenhauers, indem sich insbesondere Hegel von ihm unter die oft wiederkehrende Kategorie der blossen Philosophirer stellen lassen muss und unter Anderem auch in einer nicht gerade wissenschaftlich würdigen Weise von den ganzen Heerden der Neuplatoniker und anderer philosophischer Sektirer die Rede ist. Ueberhaupt aber glauben wir das Dühringsche Buch am Passendsten durch die Bezeichnung einer Auffassung der Geschichte der Philosophie vom Standpunkt und im Sinne des Schopenhauerschen Pessimismus charakterisiren zu dürfen. Der Herr Verf. bekennt sich selbst zu einem ähnlichen Pessimismus der Weltauffassung als Schopenhauer, und obgleich auch die Lehre von diesem zum Theil durch ihn eine kritische Beurtheilung erfährt, so kann doch der Dühringsche historische philosophische Kriticismus wesentlich nur als ein Correlat und eine Fortsetzung der Schopenhauerschen Welt- und Lebensauffassung angesehen werden. Auch hier haben wir es daher zuletzt mit einer Betrachtung der Geschichte der Philosophie im Lichte eines einzelnen der neueren philosophischen Systeme zu thun.

Der Pessimismus des Herrn Dühring ist nicht ein so weit gehender, dass er Alles in der Geschichte der Philosophie ohne Unterschied und in dem gleichen Maasse schlecht findet. Dieses

würde allerdings auch nur die äusserste und überhaupt kaum mögliche Consequenz des nur erwähnten Standpunktes sein können. Aber es ist immerhin ein im Ganzen doch nur sehr düster gefärbtes Gemälde, welches uns von dem allgemeinen Entwickelungsverlaufe der Philosophie in der Geschichte hier entworfen wird. Die Masse des Schlechten und Tadelnswerthen überwiegt offenbar diejenige des Guten oder des mit Anerkennung und Beifall Erwähnten und es liegt in der entscheidenden Hervorhebung der ersteren dieser beiden Eigenschaften unläugbar das Hauptmotiv und wenn man so will, das Interesse und das Verdienst des gegenwärtigen Buches. Es ist aber gewiss, dass der Pessimismus in der Auffassung der Geschichte und des menschlichen Lebens gegenwärtig fast zu einer herrschenden und Modephilosophie geworden ist. Johannes Scherr, ein sehr geistvoller aber im Uebrigen auch pessimistisch gestimmter Schriftsteller, sagt irgendwo in dem Buche: Blücher und seine Zeit: Eine Kothpfütze, in welche gelegentlich ein Sonnenstrahl fällt, das ist die Weltgeschichte. Fast hat uns die vorliegende Geschichte der Philosophie an diesen Ausspruch erinnern wollen. Während Hegel in der Geschichte der Philosophie und in der Weltgeschichte überhaupt Alles gut fand, indem es wenigstens immer die nothwendige Durchgangsstufe für etwas noch Höheres und Vollkommeneres bildete, so hat sich jetzt mehr und mehr eine dem entgegengesetzte Anschauung von der Geschichte Bahn gebrochen. Der philosophische Vertreter dieses ganzen neueren Pessimismus aber ist wesentlich immer kein Anderer als Schopenhauer; eben in der Auffassung und Werthschätzung dieses Mannes aber geht die Ansicht des Herrn Dühring und unsere eigene weit aus einander.

Die Aufgabe einer kritischen Behandlung der Geschichte der Philosophie wird an und für sich nur dahin bestimmt werden können, jede einzelne Erscheinung derselben auf das richtige Maass ihres Werthes zurückzuführen oder sie nach ihrer allgemeinen Bedeutung für das Ganze der Entwickelung der Philosophie und des menschlichen Lebens zu begreifen. Hierüber mögen die Ansichten zum Theil aus einander gehen und es kann auch darüber wohl oft mit Recht gestritten werden, in welchem Punkt oder in welcher einzelnen Lehre das wahrhaft Bedeutende und eigentlich Entscheidende irgend eines philosophischen Systemes enthalten sei. Aber über gewisse allgemeine Wahrheiten und durch sich selbst feststehende Verhältnisse in der Geschichte der Philosophie kann nach unserer Ansicht auch nicht einmal irgend ein Zweifel erhoben werden und wir müssen gestehen, dass die Auffassung des Herrn Dühring hier eine über die äusserst mögliche Grenze des Erlaubten und von der allgemein angenommenen oder traditionellen Anschauung Abweichenden hinausgehende ist. Ja es ist nicht zu viel gesagt, dass hier die ganze Geschichte der Philosophie gewissermaassen auf den Kopf gestellt und das im Durchschnitt Geringfügige und Unbedeutende zu dem Wichtigen und Hauptsächlichen

erhoben, das allgemeinhin anerkannte Grosse und Hervorragende aber möglichst in den Staub gezogen und — ich kann mich auch hier keines gelinderen Ausdruckes bedienen — mit ungebührender Verachtung unter die Füsse getreten wird. Was wir behaupten, ist dieses, dass die Gesichtspunkte und Maassstäbe, mit denen Herr Dühring den Werth der einzelnen philosophischen Systeme zu beurtheilen versucht, durchaus falsche und ungeeignete oder dem wahrhaften Wesen der Sache widersprechende seien, so dass hierdurch statt eines echten, frischen und wahrheitsgetreuen Bildes vielmehr nur ein launenhaft verunstaltetes Zerrbild der Geschichte der Philosophie entstanden ist.

Auch wir lassen uns an und für sich ebenso wenig als Herr Dühring imponiren durch die vorhandenen Ansichten oder landläufigen Urtheile der Menge über den Werth und die Bedeutung der philosophischen Erscheinungen in der Geschichte. Namentlich gestehen wir gern zu, dass das Urtheil der eigenen Zeitgenossen über den Werth eines Philosophen keineswegs immer das richtige und objectiv zutreffende ist. Auch wir sind jetzt wohl alle der Ansicht, dass die Bedeutung Hegels in der Blüthezeit seines Systemes überschätzt worden ist. Jeder einzelne irgendwie bedeutende Philosoph aber hat überhaupt immer eine solche Zeit der Blüthe oder der in einem gewissen Kreise verbreiteten Anerkennung seines Werthes gehabt und es scheint fast, als ob wir jetzt nach dem Erbleichen aller anderen Gestirne in das Zeichen der Schopenhauerschen Gedankenbilder am Himmel der Philosophie einzutreten im Begriff sein sollten. Von unserer Seite wird in dem Emporkommen und in der um sich greifenden Vorliebe gerade für diese Philosophie mehr als in etwas Anderem ein Merkmal der inneren Depravation und der allgemeinen Ermattung des rein wissenschaftlichen Strebens der Philosophie in unserer Zeit erblickt. Aber wir legen überhaupt auf das Urtheil der Nachwelt und der kommenden Zeiten in der Geschichte ein grösseres Gewicht in Absicht der Werthschätzung der philosophischen Systeme, als auf dasjenige ihrer eigenen zeitgenössischen, oft unter ganz bestimmten geistigen Beschränkungen leidenden Mitwelt. Denn im Allgemeinen wird der wahrhafte Werth eines philosophischen Systemes erst erkannt aus seinen Wirkungen, welche sich nicht immer sogleich sondern oft erst später geltend zu machen pflegen. Wir geben auch hier zu, dass die Competenz der Nachwelt oft gewissen Beschränkungen unterliegt und dass z. B. eine Zeit wie das Mittelalter nicht fähig war, den wahren Werth der früheren Philosophie des Alterthumes gebührend zu würdigen. Aber wir halten doch diejenige Ansicht, welche sich in der neueren Wissenschaft über den Entwickelungsgang der Philosophie und über die Verhältnisse ihrer wichtigsten einzelnen Systeme festgestellt hat, im Allgemeinen für die richtige und unzweifelhaft gesicherte und müssen es daher als eine kaum zu begreifende Abnormität betrachten, wenn Herr Dühring geneigt ist, uns die Bedeutung und den Werth eines Thales und seiner

Genossen in einem glänzenderen Lichte als den eines Aristoteles oder jenen der Eleaten in einem ähnlichen Verhältniss gegenüber demjenigen Plato's erscheinen zu lassen! Es gewinnt hierdurch sogar den Anschein als ob die ganze Geschichte der Philosophie, was zunächst wenigstens das Alterthum betrifft, sogleich von ihrem ersten Anfange an abwärts oder in der Richtung zum Schlechteren fortgeschritten sei, eine Auffassung, die eben nur als der echte und wahre Ausdruck des ganzen historisch-philosophischen Pessimismus angesehen werden könnte. Schon die Sophisten werden hier in einer offenbar zu niedrigen Weise abgeschätzt und einfach verurtheilt. Man muss in ihnen immer eine nothwendige Durchgangsstufe in der Entwickelung der antiken Philosophie, die Vertretung eines eigenthümlichen Principes der formalen Bildung des Geistes und zum Theil auch einen gewissen tieferen Werth und edleren Gehalt des Denkens und Wissens anerkennen. Gerade die Spitzen der antiken Philosophie aber, Plato und Aristoteles, werden von Herrn Dühring entschieden in der niedrigsten und unwürdigsten Weise behandelt. Wir haben nichts dagegen, wenn Herr Dühring das Hegelsche oder irgend ein anderes Begriffsschema der gesetzlichen Entwickelung in der Geschichte verwirft, aber es heisst doch nichts Anderes als die Geschichte als solche und im Principe zu negiren und zu ignoriren, wenn man den philosophischen Werth und die wissenschaftliche Bedeutung Plato's auf die Kategorie eines blossen geistvollen Phantasten, jene des Aristoteles aber auf die eines classificirenden Schulmeisters und pedantischen Scholastikers herabzudrücken versucht. Es ist bezeichnend für die gleichsam rückläufige Geschichtsanschauung des Herrn Dühring, dass ihm Plato immer noch einen höheren Werth zu besitzen scheint als Aristoteles, während er das ganze Denken dieses letzteren fast in einem noch höheren Grade scholastisch findet als dasjenige der eigentlichen späteren Scholastiker des Mittelalters selbst.

Wir können nach dem Vorstehenden bei Herrn Dühring nur den vollständigen Mangel alles eigentlich historischen Sinnes und Verständnisses beklagen. Wir würden in Verlegenheit kommen, wenn wir sagen sollten, welches die wahrhaft entscheidenden Gründe und Gesichtspunkte für seine Abschätzung des Werthes der einzelnen philosophischen Systeme wären. Dieses sind aber ganz offenbar solche, die statt aus dem eigenen inneren Wesen und Begriff der Geschichte selbst vielmehr nur aus bestimmten einseitigen subjectiven Maximen und particulären Neigungen ihre Erklärung und Ableitung finden. Wir möchten uns des Ausdruckes bedienen, dass dem Herrn Dühring der ganze Begriff der historischen Perspective bei der Beurtheilung des Werthes vergangener Erscheinungen fremd geblieben ist. Wesentlich ist für Herrn Dühring die Geschichte der Philosophie nur eine Sammlung oder Summe, nicht aber eine Reihe oder ein geordneter Faden der Erscheinungen des philosophischen Denkens. Wir glauben insbesondere hier die

durchaus ungehörige Vermischung des Urtheiles über den persönlichen und den sachlichen oder den subjectiven und den objectiven Werth der einzelnen Philosophen und ihrer Leistungen rügen zu müssen. Ueber das Persönliche wird hier immer eine kurze Notiz vorausgeschickt; die Geschichte der Philosophie aber hat es doch wesentlich immer nur mit den Systemen und blos weniger mit ihren persönlichen Urhebern zu thun. Wir geben zu, dass die Leistung des Thales zu seiner Zeit in Rücksicht des persönlichen Verdienstes eine vielleicht nicht weniger wichtige und werthvolle gewesen sein mag als später die des Aristoteles; die besondere Werthschätzung jenes ersteren und seiner Genossen gründet sich hier darauf, dass durch sie die philosophischen Gedanken zuerst angeregt und aufgestellt, durch den letzteren aber blos weiter entwickelt und, wie es hier erscheint, sogar verunstaltet worden sind; aber auch jene ersteren knüpften doch immer an gewisse ältere Anfänge und Voraussetzungen des menschlichen Geisteslebens an und es steht überhaupt jeder in der Geschichte auf den Schultern irgend eines früheren Vorgängers; der objective Werth seiner Leistung und seiner Bedeutung für das Ganze aber ist je nach dem Charakter der einzelnen Epoche in der Geschichte immer ein wesentlich verschiedener. Jene einfachen Gedanken des frühesten Alterthumes gelten auch uns für höchst werthvolle Anfänge der ganzen späteren Geschichte der Philosophie; aber weiterhin und namentlich bei dem Heraustreten über die Grenze der blossen Naturphilosophie verliert sich bei Herrn Dühring mehr und mehr das Verständniss für die Beurtheilung des wissenschaftlichen Werthes der einzelnen Erscheinungen der Philosophie. Bei Plato wird die Meinung durchaus abgewiesen, dass die Idee die Ausdrucksform des objectiven Gattungsbildes des Begriffes gewesen sein solle, während doch gerade nur hierin der wissenschaftliche Werth der ganzen Platonischen Dialektik besteht. Ebenso wird Aristoteles getadelt wegen der schulmässigen logischen Beschränktheit seines Denkens; aber es bestand ja gerade in der ersten Aufstellung und Entdeckung der Logik als solcher mit das grösste wissenschaftliche Verdienst des Mannes. Auch die beiden Aristotelischen Grundprincipien, die wenn irgend welche philosophische Bestimmungen auf der tiefsten Einsicht in das wahre Wesen der Dinge beruhen, und die von der entscheidendsten Bedeutung für den ganzen ferneren Fortgang der Philosophie geworden sind, treten uns hier fast im Lichte von lächerlichen und kindischen Schrullen entgegen. Die ganze Bedeutung der Philosophie für die Idee und das Princip des menschlichen Wissens im Allgemeinen ist dem Herrn Dühring eine verschlossene Seite an der Geschichte derselben. Es begreift sich, wie demselben hierdurch jeder Boden der wahrhaften Beurtheilung des Werthes der philosophischen Lehren entzogen wird. Wir können im Ganzen bei Herrn Dühring nur eine gewisse Vorliebe für eine Anzahl von Systemen constatiren, die in Rücksicht ihres rein wissenschaftlichen Werthes nicht durchaus zu den

hervorragendsten in der Geschichte zu zählen sein dürften. Wir erheben keine Einwendung gegen die abweisende Verurtheilung eines Jacob Böhme, obgleich uns dieser Kopf immer als das am Meisten charakteristische Symptom für die gährenden Bestrebungen eines ganzen wichtigen Zeitabschnittes in der Geschichte erschienen ist und wir in ihm immer wenigstens das dynamische Moment des ehrlichen und mühsamen Ringens aus der echt deutschen Tiefe des Gemüthes und des geistigen Speculationstriebes mit den allgemeinen Problemen seiner Zeit anerkennen möchten. J. Bruno aber, ein allerdings glänzenderer, jedoch auch unter dem Banne der gährenden Unklarheit seiner Zeit liegender Geist, wird hier mit zu den grössten Heroen der Philosophie in der Geschichte gezählt. Ein Liebhaber kann aus derartigen Geistern freilich mehr oder weniger Alles entnehmen, wie dieses neuerlich noch bei jenem ersteren durch Herrn Peip geschehen ist. Es kommt aber doch zuletzt immer nur darauf an, wer einen bestimmten fruchtbringenden Gedanken zuerst mit voller Deutlichkeit erfasst und zur ausschliessenden Grundlage eines Systemes erhoben hat. Der Würdigung und Anerkennung der Bedeutung eines Kant aber hat sich auch Herr Dühring nicht entziehen können. Soll aber Schopenhauer wirklich die einzige echte und gesunde Frucht an dem Baume der Kantischen Kritik der menschlichen Vernunft gewesen sein, so wüssten wir in der That kaum, worin denn eigentlich die Epoche machende und umbildende Bedeutung Kants für die Geschichte der neueren Philosophie bestanden haben sollte. Wäre Kant nur dazu da gewesen, damit auf ihn später ein Schopenhauer folgen solle? Kant kann von der ganzen Gruppe seiner Nachfolger ebensowenig getrennt werden, als dieses im Alterthum mit Sokrates der Fall ist. In allen diesen Wirkungen Kants nichts zu erblicken als wüsten und ungeordneten Verfall, dieses schliesst indirect eine Verurtheilung Kants selbst mit in sich ein. Wird aber von Herrn Dühring — und zwar mit Recht — auch auf das Ethische in der philosophischen Persönlichkeit ein Gewicht gelegt, so scheint uns gerade hierin die versuchte Ehrenrettung Schopenhauers mit am Wenigsten geglückt, der doch eben nach dieser Seite hin in seiner Weltfurcht und Menschenverachtung schwerlich auf den Charakter eines wahrhaften Weisen Anspruch zu erheben vermag. Wir unsererseits legen der Schopenhauerschen Lehre eine eigentlich wissenschaftliche Bedeutung für die Philosophie überhaupt nicht bei, sondern ordnen sie in die Kategorie derjenigen flachen oder populär philosophischen Erscheinungen ein, in welchen eine bestimmte vorübergehende Welle der Zeitströmung ihren geistigen oder gedankenmässigen Ausdruck findet. Nur durch das Gebildete und Klare der Form sticht Schopenhauer vortheilhaft von der Mehrzahl seiner philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen ab. Das Publicum aber liess sich auch zu der Zeit des Auftretens der Dichtungen des Grafen Platen verführen, in diesem wegen der Reinheit der Form eine ähnliche dichterische Grösse zu vermuthen als in Schiller

oder Göthe. Wir beneiden niemand um seine Bewunderung jenes neuesten philosophischen Idoles; der Pessimismus ist nach unserer Ansicht eben nichts als die an und für sich schlechte, unwissenschaftliche und absolut bodenlose Anschauung von der Welt und der Geschichte. Leibnitz aber, der durch seinen Optimismus mit bekannteste Philosoph in der Geschichte, wird hier auch fast des ganzen ihm fälschlich zugestandenen Ruhmesschimmers entkleidet und es bleibt von ihm nichts als das Schema einer eitlen, ehrgeizigen und sich gern unter die Vornehmen drängenden Persönlichkeit zurück. Auffallend ist die Bemerkung, dass mit Ausnahme Kants fast keine der hervorragenden Grössen der Philosophie dem zünftigen Stande des Professorenthumes angehört habe, welches letztere überhaupt mehrfach Gegenstand sehr abfälliger Seitenblicke ist. Die Fichte, Schelling, Hegel und Herbart werden natürlich von dem Herrn Verfasser nicht mit zu diesen Grössen gerechnet. Wir sind ebensowenig ein Freund des specifischen Zopfthums der akademischen Zunft. Aber der höhere wissenschaftliche Charakter der deutschen Philosophie gegenüber derjenigen der Engländer und Franzosen knüpft sich eben wesentlich mit an die grössere Vollkommenheit unseres Universitätswesens an. Zu einer eigentlichen Wissenschaft hat sich die neuere Philosophie eben nur hier, auf den deutschen Universitäten, erhoben. Auch gegenwärtig aber gehört es zu den Haltlosigkeiten und den ganzen sonstigen pessimistischen Corruptionserscheinungen der deutschen Philosophie, vom Ausland irgend etwas für sich und ihre Ziele erwarten zu wollen. Die Fremden verstehen nichts von Philosophie. Die Philosophie bildet insbesondere seit Kant eine auszeichnende Eigenthümlichkeit und charakteristische Differenz des geistigen Lebens der Deutschen. Es ist uns unverständlich, wie Herr Dühring zuletzt die Geschichte der Philosophie in den flachen Positivismus des Franzosen Comte auslaufen lassen kann. Die Verkennung der ganzen hohen, geistigen und idealen Bedeutung der Philosophie allein ist es, welche uns diese und ähnliche Verirrungen zu erklären vermag. Im wissenschaftlichen Denken als solchem liegt hauptsächlich der entscheidende Vorzug des geistigen Lebens der Deutschen und eben dieses beruht wesentlich auf der Grundlage unserer neueren nationalen Philosophie. Welches das eigentliche philosophische Ideal des Herrn Dühring sei, getrauen wir uns nicht in einer näheren Weise zu bezeichnen. Nur scheint es uns, dass dieses Ideal zuletzt ein auf der Seite des nüchternsten und trostlosesten Empirismus, Positivismus und Realismus liegendes sein werde. Wir können in dem gegenwärtigen Buch wesentlich nur einen Versuch der Zerstörung der Geschichte der Philosophie als einer Einheit und eines geordneten Ganzen, oder in demjenigen Sinne, als sie zuerst durch Hegel hingestellt worden war, erblicken. Der Kriticismus in Bezug auf die Geschichte der Philosophie hat doch immer nur insofern einen Werth, als er auf der Anerkenntniss der besonderen Verhältnisse, Zwecke und Lebensbedingungen aller einzelnen Erschei-

nungen in ihr beruht. Es ist uns unmöglich, mit dem Herrn Verf. über das Einzelne seiner Anschauungen näher zu rechten, theils weil die Menge des Abweichenden hier eine viel zu grosse ist, theils weil uns vom ersteren Standpunkt aus oft auch die Brücke des Verständnisses zu dem eigenthümlichen Hintergrund der ganzen Dühringschen Stellung zu den Problemen der Philosophie fehlt. Wir erkennen an, dass die Form des Gedankenausdruckes eine klare, einfache und ungeschminkt natürliche ist; wir gestehen auch Herrn Dühring bereitwillig das Prädicat eines gelehrten, selbstständigen und scharf eindringenden Forschers und Denkers zu, aber die Resultate seiner Untersuchungen sind solche, denen wir im Durchschnitt nur den bestimmtesten und offensten Widerspruch entgegenzusetzen haben, welcher sich zunächst auf seine wissenschaftliche Gesammtansicht von der Geschichte der Philosophie, weiter aber auch auf die ganze verwerfende und pessimistische Seelenstimmung, aus der dieselbe hervorgegangen ist, bezieht. Die Geschichte der Philosophie als solche hat nach unserer Meinung so wie jeder andere wissenschaftliche Stoff immer eine bestimmte Achtung und Anerkennung von der Seite der sie Behandelnden zu beanspruchen. Der Mangel dieser Achtung ist hier dasjenige, was uns gleichsam moralisch verletzt oder unangenehm und peinlich berührt hat. Denn der Eindruck oder das Bild der Geschichte der Philosophie ist hier wesentlich nur derjenige eines Flusses, der sich nach einer Reihe aufschäumender Bewegungen und vergeblicher sprudelnder Katarrhakte zuletzt im Sande der nüchternsten Prosa verläuft. Man fragt sich, wozu dann die ganze Geschichte der Philosophie von Thales bis auf Schopenhauer und Comte eigentlich da gewesen ist. Es gehen wahrscheinlich auch die Ansichten des Herrn Dühring und die unsrigen über die fernere Zukunft der Wissenschaft und des menschlichen Lebens weit aus einander. Hieraus wird sich zuletzt auch unsere verschiedene Stellung zu der Geschichte der Philosophie erklären. Die hervorragendste Hauptgestalt in dem ganzen Gemälde der Geschichte der Philosophie aber ist nach unserer Ansicht immer die des Aristoteles, und nur in ihr liegt für uns der entscheidende Schwerpunkt und Schlüssel für das Begreifen der innern Ordnung und Einrichtung derselben im Ganzen. Gerade Aristoteles aber wird hier am Gröblichsten und Unverdientesten behandelt und Herr Dühring wird sich daher nicht wundern, wenn wir namentlich deswegen seine ganze Auffassung der Geschichte der Philosophie nur als eine irrthümliche und verfehlte zu betrachten vermögen.

Leipzig. Conrad Hermann.

Ueber die Anfänge der Organismen und die Urgeschichte des Menschen. Fünf Vorträge von J. Bapt. **Baltzer**, Universitäts-Professor zu Breslau. Paderborn, Schöningh. 1869.

Diese fünf Vorträge wollen einem gemischten Publicum eine Widerlegung der sechs Vorträge Vogt's über die Urgeschichte der Menschheit bieten, indem die wissenschaftliche Unhaltbarkeit und Nichtigkeit der Grundsätze ans Licht gestellt werden soll. Diese Aufgabe ist zwar insoweit gelöst, als der Verfasser auf die rein materialistischen Ansichten Vogt's eingeht und dessen über das naturwissenschaftliche Gebiet hinausgehende Schlussfolgerungen angreift; dagegen sind seine Bemerkungen über naturwissenschaftliche Methode, und zumal über den Darwinismus, weniger befriedigend, indem er dort, wo in Wirklichkeit zwar noch Hindernisse hinwegzuräumen, Lücken auszufüllen und dunkele Gebiete zu beleuchten sind, wo die Empirie durch die Naturphilosophie zu ergänzen ist, nur Inconsequenzen, Widersprüche und Tendenzrichtungen findet. Im ersten Vortrage setzt er in klarer Weise auseinander, dass jeder Naturforscher mit dem natürlichen Glaubensartikel beginne, dass die Natur in allen ihren Wirkungsgesetzen einer allgemeinen Nothwendigkeit unterworfen sei, nach welcher sie unter gleichen Bedingungen immer gleichartige Wirkungen hervorbringen müsse, ohne anders zu können. Da nun auch Vogt an diesem Glaubenssatze festhalte, ohne jedoch in soweit Philosoph zu sein, dass er mit Hülfe der Natur- und Geistesphilosophie seinen natürlichen Glaubensartikel wissenschaftlich rechtfertigen könne, so sei ihm die wissenschaftliche Berechtigung abzusprechen, über das reine Naturgebiet hinauszugehen und namentlich über den Inhalt der biblischen Schöpfungsgeschichte und den Weltschöpfer ein Wort mitzusprechen. Um nun die Frage zu beantworten, wer Fachmann in der Naturwissenschaft sei, geht der Verfasser näher auf die inductive Methode ein. Durch strenge Befolgung derselben seien Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton, Euler, Cuvier, Ampère u. s. w. in der Naturwissenschaft zu ihrem unsterblichen Ruhme gelangt. Hier möchte wohl der Verfasser etwas zu viel behauptet haben. Es ist zu beachten, dass im Allgemeinen der Naturforscher nur findet, was er gesucht. Durch mehr oder weniger Speculation, wobei er immerhin auf den Thatsachen fussen mag, was übrigens offen oder verhüllt der speculative Philosoph auch thut, findet er die Gesetze, um dann von der Natur Bestätigung oder Berichtigung zu erlangen. Hat er aber durch geschickte Fragen (in deren Stellung sich ebenfalls sein Speculationstalent bekundet), auf welche die Natur nicht ausweichend antworten konnte, Bestätigung oder Berichtigung erlangt, so wird er nach Aussen allerdings die Begründung inductiv führen, da es weniger auf den Ideengang des Naturforschers, als auf die Gesetze der Natur ankommt. Wie viele Sätze hat nicht der phantasiereiche Kepler in seinem Geiste ausgesonnen und versucht, ehe er zu denjenigen kam, die mit den

Beobachtungen übereinstimmten. Hat ferner Kopernikus durch reine Induction sein System gefunden? Nun ist es zwar wahr, dass die Induction auf Kosten der Speculation sehr an Ansehen gewonnen, und ein Naturforscher mit irgend einer Sache nicht hervortreten darf, wofern er sie nicht hinreichend auf inductivem Wege beweisen kann. Beobachtungsmaterial und Experiment werden daher speculativen Gedanken vorgezogen und sind in Folge dessen derart angewachsen, dass das Bedürfniss nach erhöhter Speculation, um eine die bunte Mannigfaltigkeit zusammenfassende, tragende und beherrschende Einheit zu finden, jetzt anfängt, wach zu werden, und die Naturphilosophie mit Nothwendigkeit wieder in ihre Rechte eintreten wird. Aber zur Lösung jener Aufgabe sind Männer nöthig, die den Geist beider Wissenschaften in sich aufgenommen. Wenn daher der Verfasser mit Bedauern davon spricht, dass unter den heutigen Naturforschern ein theilweiser Abfall von der induktiven Methode stattgefunden habe, welchen Abfall er hauptsächlich im Darvinismus findet, so erkennt er nicht die Nothwendigkeit dieser Erscheinung und sucht irrthümlich in ihr eine Ursache des beklagenswerthen Umsichgreifens des Materialismus. Nicht das Abweichen von der induktiven Methode, da es sich ja nicht um ein Fallenlassen derselben, sondern um ihre Ergänzung handelt, sondern der Mangel philosophischer Bildung ist zu bedauern, welchen auch der Verfasser mit Recht bei Vogt rügt.

Der Darwinismus soll von einer willkürlichen Annahme ausgehen (S. 16) und man suche ihm durch allerlei äussere casuistische Mittel ein Recht über die Naturgesetze zu vindiciren. In dieser naturwissenschaftlichen Richtung sehe er eine Tendenzrichtung und eine ihr entsprechende Tendenzwissenschaft. Allein ist denn die Annahme des Darwinismus wirklich so willkürlich? Es sind doch schon vor Darwin geniale Männer, wie ein Goethe, auf gleiche oder ähnliche Gedanken gekommen. Wenn die Natur der festen Eintheilung ihrer Gebilde, zumal auf den Grenzen der verschiedenen Gebiete, spottet, wenn man beobachtet, dass zufällig auftretende individuelle Abweichungen vererbt werden und nach und nach sich neue Varietäten bilden, wenn man beachtet, dass überhaupt auf dem Gebiete der Natur und des Geistes die individuelle, und bei der Menschheit auch die allgemeine geistige, Entwickelung eine stetige vom Niederen zum Höheren ist, wenn der Verfasser selbst eine, wenn auch nicht stetige Stufenfolge von unvollkommneren Formen zu vollkommneren annimmt in den geologischen Zeiträumen, so erscheint die Veränderlichkeit und stetige Entwickelung der Arten durchaus nicht wie eine willkürliche Annahme. Der Darwinismus hat zwar, wie Frohschammer und Bischof richtig bemerkt haben, kein Nothwendigkeitsprincip, aus dem sich alles ableiten liesse, ohne dass es anders gedacht werden könnte. Sein Grundprincip der Ableitung der Arten, die natürliche Züchtung, benutzt zufällig sich findende individuelle Verschiedenheiten. Diese finden sich thatsächlich in der Natur vor; hier liegt aber

der Gedanke nahe, wie kömmt es, dass diese Abweichungen vorkommen, sind sie die Folge etwa von irgend welchem in der Natur liegenden Entwickelungsstreben, folgen sie einem Gesetze? Die Beantwortung dieser Frage führt aber in's naturphilosophische Gebiet, welches möglichst vermieden zu haben Darwin jedenfalls von demjenigen nicht vorgeworfen werden kann, der alle Naturforscher in die induktive Methode bannen will. Darwin will hauptsächlich die auf seinen Gegenstand Bezug habenden äusseren Thatsachen und ihren Zusammenhang feststellen und gibt keinen Anlass zu der Vermuthung, als seien jene nicht der Ausfluss eines tieferen Grundes und gehorchten nicht einem allgemeinen Gesetze. Die Untersuchungen hierüber und über die Entstehung der ersten Organismen überlässt er der Philosophie. Welches aber auch die Entstehungs- und Entwickelungsgesetze der Organismen sein mögen, dass ihre äussere Bethätigung, die gerade Sache des Naturforschers ist, in dem, was Darwin natürliche Zuchtwahl nennt, zu Tage tritt, enthält durchaus keinen Widerspruch in sich selbst. Auch könnte man, um das für manche Abstossende in dem Namen zu vermeiden, statt natürliche Züchtung sagen „Sieg der der Natur angemesseneren d. h. der besseren Individuen und Verdrängung der schlechteren, wofern ihre Existenz die besseren benachtheiligt.“ Irrthümlich glaubt der Verfasser, dass nach Darwin die Individuen ihr Entstehungsgesetz zu einem anderen machten und dadurch ein neues oder höheres organisches Naturgesetz für höhere Individuen als sie selbst sind, begründeten. Der Verfasser vergisst, dass in dem Individuum die ganze Natur thätig ist, dass das Individuum in Wechselwirkung mit der ganzen Welt steht, selbst wenn wir nur die allgemeine Anziehungskraft in Betracht ziehen. Wären die Individuen in sich und in ihrer Beziehung zur ganzen Welt unveränderlich, dann möchte der Verfasser wohl Recht haben. Nicht aber, wenn auch nur eine dieser Bedingungen nicht vorhanden. Der Glaubenssatz des Verfassers ist die Unveränderlichkeit der Arten, und alle scheinbaren Beweise gegen Darvin sind nur die Wiederholung dieser Behauptung mit anderen Worten. Ebenso wenig aber, wie gegen das gesunde Denken, verstösst der Grundsatz des Darwinismus gegen den bei aller Naturforschung zu Grunde liegenden Glauben an die Nothwendigkeit der Naturgesetze. Folgendes ist die Kreisbewegung des Verfassers (S. 30). Die Arten sind nach den bis jetzt gemachten Erfahrungen unveränderlich, daher ist die Stabilität der Arten ein Naturgesetz (induktive Methode). Weil diese nun ein Naturgesetz ist, deshalb müssen die Arten unveränderlich sein. Allein es fragt sich eben, ob jenes ein Naturgesetz ist. Der Darwinismus bestreitet nicht die Nothwendigkeit der Naturgesetze, sondern er behauptet, dass die Stabilität der Arten kein Naturgesetz sei. Aehnliche Fälle, wie der vorliegende, begegnen uns in der Naturwissenschaft in Folge der induktiven Methode häufig. Viele sogenannte Naturgesetze (z. B. die Ausdehnung ist der Zunahme der Temperatur proportional)

sind nur innerhalb gewisser Grenzen gültig, wie hier nach Darwin die relative Stabilität der Arten nur für kleine Zeiträume gilt. Wollte man über jene Grenzen hinaus an diesen vermeintlichen Naturgesetzen festhalten, darauf fussend, dass es ja Naturgesetze seien, so hiesse das sich im Kreise bewegen. Wenn dann der Verfasser (S. 30) fortfährt, dass jedes Geschöpf im Kampfe um das Dasein nicht mehr zur Entwickelung bringen könne, als es Anlagen habe, so hat er vergessen zu zeigen, dass die Entwickelungsfähigkeit für die Art nicht im Entstehungsgesetz liegen könne. Unterstellt aber der Verfasser, dass das Entstehungsgesetz der Organismen die Stabilität einschliesst, so ist sein Beweis die einfache Wiederholung der Behauptung; die entgegengesetzte Annahme hingegen enthält so wenig einen Widerspruch in sich, so wenig der Begriff der Entwickelungsfähigkeit überhaupt an sich widersprechend ist.

Wenn dann der Verfasser (S. 32) sagt, dass Darvin in der natürlichen Züchtung im Kampfe um's Dasein einerseits das Individuum durch das Naturgesetz, andererseits das Naturgesetz durch das kämpfende Individuum bedingt sein lasse, so verkennt er einerseits, dass die That des Individuums, von der er das Naturgesetz abhängig glaubt, die äussere Bethätigung eines Naturgesetzes, die Wirkung gesetzlich wirkender nicht einseitig in dem Individuum vorhandener Kräfte ist, andererseits aber auch das Wesen der Naturgesetze. Das Naturgesetz verändert sich nicht und entsteht nicht im Laufe der Weltentwickelung, sondern nur die Verhältnisse und Umstände, unter denen es sich bethätigt. Wie keine neue Kraft entsteht, so auch kein Gesetz der Wirksamkeit dieser Kraft. Allein dieselbe Kraft wirkt unter verschiedenen Umständen, und je nach den diesen entsprechenden verschiedenen Wirkungen erhält dieselbe Kraft verschiedene Namen. So sind Capillarität und Endosmose, Cohäsion und Adhäsion nichts anderes, als die dem newtonischen Gesetze gehorchende Anziehungskraft*), jedoch wirkend unter verschiedenen Umständen. Dieselbe Kraft, die den Stein zur Erde fallen macht, ist es auch, wodurch der Saftstrom von der Wurzel bis zum Gipfel des höchsten Baumes steigt. Da das Gesetz nicht von den Umständen abhängen kann, so gibt es nur verschiedene Modi desselben Naturgesetzes. Diese Modi sind von den Umständen abhängig, sie können daher entstehen und sich verändern. Nach dem Gesetz der Anziehungskraft fällt der Regentropfen, und wir nennen es Schwere; nach dem Gesetz der Anziehungskraft steigt er im engen Röhrchen in die Höhe und wir nennen es Capillarität. Es gibt unendlich viele Modi eines Naturgesetzes, wenn wir sie auch nur bei einer bedeutenden Verschiedenheit mit be-

*) Diese Ansicht hat der Herr Rec. weiter ausgeführt in seiner Schrift „Gott und die Welt von Jos. Schill", welche Hr. Professor Schmid aus Schwarzenberg in diesen Blättern (II. Bd. S. 225 ff.) besprochen hat. In derselben deutet er auch die naturphilosophische Ergänzung an, deren er den Darwinismus für bedürftig hält. A. d. Red.

sonderen Namen bezeichnen. Diese Modi des Naturgesetzes hat der Verfasser in dem einen Theile, das eigentliche Naturgesetz in dem anderen Theile des Satzes im Auge. Denselben Fehler begeht er, wenn er sagt (S. 32), dass das von ihm sogenannte Züchtungsgesetz keinen Anfang haben könne und, da Darwin einen Anfang der Organismen annehme, sein Grundsatz in sich selbst zusammenfalle. Behauptet denn Darwin, dass es keine Gesetze und Kräfte gebe, als die von ihm aufgefundenen, behauptet er, dass durch natürliche Züchtung der Organismen die Organismen entstanden seien, behauptet er endlich, dass die natürliche Züchtung der tiefste Grund der Fortentwickelung sei? Bei der Entstehung der ersten Organismen, könnte man im Sinne Darwins sagen, entsteht ein Gesetzes-Modus, der äusserlich sich als natürliches Züchtungsgesetz bekundet, in den Organismen liegt das Bestreben nach Fortentwickelung, und dieses gesetzmässige Streben tritt in der natürlichen Züchtung in die Erscheinung. Wie es sich nun auch immer mit der Entstehung der ersten Organismen verhalten mag, die Annahme einer stetigen Entwickelung enthält sicher nicht mehr Widerspruch in sich selbst, als die Entwickelung in Sprüngen nach Ansicht des Verfassers.

Der Verfasser polemisirt auch (S. 38) gegen den Fortbildungsprocess im Weltenraum und führt für den Satz, dass der Kosmos schon längst sein Endziel und mit diesem seine Stabilität erreicht habe, John Herschel und Lamont an, die die entgegengesetzten Ansichten von William Herschel und Humboldt vertreten. Allein es kommt auf die Gründe an. Dass Ordnung und Gesetzmässigkeit im Weltenraum herrscht, ist kein Grund, die Stabilität hier anzunehmen. Richtig ist es zwar, dass eine Fortbildung von Nebelflecken zu Sternwelten nicht beobachtet worden ist. Aber wenn zwei Eintagsfliegen bei der Betrachtung eines Waldes in Streit geriethen, ob hier Stabilität oder Entwickelung vom kleinsten Pflänzchen bis zum grössten Baume nicht nur für ehemals, sondern auch für jetzt anzunehmen sei, könnte dann die Stabilitätsvertreterin nicht dieselben Gründe angeben, wie der Verfasser und seine Gewährsmänner? Hierzu kommt neben vielen anderen Hinweisungen, ich erinnere an die Erdgestalt, dass das Gesetz der Anziehungskraft die Zusammenballung und Verdichtung nothwendig im Gefolge hat. Dieser Verdichtung wirkt zwar die Wärme entgegen; aber es ist nicht anzunehmen, dass die Nebelflecken und sonstigen Himmelsgebilde im Allgemeinen mehr Wärme von Aussen beziehen, als sie selbst an den kalten Weltenraum abgeben. Wenn nun aber, wie der Verfasser selbst annimmt, in der sogenannten kosmischen Zeit aus dem Uräther sich Körper bildeten, und auch jetzt noch der Weltenraum mit Aether angefüllt ist, aus welchem, wie der Verfasser S. 57 sagt, auch jetzt noch die Meteorkugeln sich bilden, ist es dann nicht inconsequent, die Fortentwickelung für abgeschlossen zu erklären?

Wenn aber auch jetzt Stabilität in den Naturgesetzen einge-

treten sei, so sei doch bei der successiven oder aufeinanderfolgenden Gründung der Gesetze ein Anfang, ein Fortgang und ein Schluss anzunehmen (S. 39). Diese Behauptung scheint dem Verfasser bei der Behandlung des Darwinismus nicht gegenwärtig gewesen zu sein, sonst würde er es wohl nicht einen Widerspruch genannt haben, dass Darwin das Züchtungsgesetz nicht rückwärts bis ins Unendliche gehen lasse, sondern einen Anfang der Organismen annehme. Gegen die Behauptung selbst aber müssen wir protestiren und erinnern an das oben Gesagte. Der Verfasser behauptet wiederum zu viel, wenn er sagt, dass die durch geognostische und paläontologische Forschungen entdeckte thatsächliche Beschaffenheit der Erdrinde mit ihren versteinerten organischen Einschlüssen mit dem Darwinismus im Widerspruch stände. Dass sich hier für die Theorie Schwierigkeiten bieten, ist bekannt. Sollte aber das Lückenhafte in den aufgefundenen versteinerten Organismen einen Widerspruch darthun, so müsste nachgewiesen werden, dass, wenn die Zwischenstufen existirt, sie auch versteinert und aufgefunden sein müssten.

Wir glauben, in dem Vorhergehenden dargethan zu haben, dass die Widersprüche, welche der Verfasser im Darwinismus findet, in Wirklichkeit nicht vorhanden sind. Damit ist zwar noch lange nicht bewiesen, dass der Darwinismus die ganze Wahrheit sei. Er ist überhaupt noch in dem Stadium, in welchem er eine grosse, an die Wissenschaft gestellte, inhaltschwere Frage ist, von deren Beantwortung die Gestaltung der Wissenschaft und des Lebens vielfach abhängt, deren Bejahung aber, weit entfernt des Lebens höhere Güter zu gefährden, dieselben erst zu ihrer wahren und herrlichen Entfaltung bringen wird. Nicht das Recht des Stärkeren, sondern der Sieg des Guten und Höheren wird die Moral des Darwinismus sein.

Während Darwin die Urzeugung nicht betrachtet, da sie sich der Beobachtung entzieht, geht der Verfasser näher auf dieselbe ein und versucht eine eigene Theorie aufzustellen, in welcher er die Wahrheit des Darwinismus festhalten, den Irrthum desselben vermeiden will. Der Verfasser unterscheidet Urzeugung von Urschöpfung, d. h. Schöpfung aus Nichts, welche er für die Urorganismen mit Recht verwirft und dadurch sich vortheilhaft von manchem anderen Theologen unterscheidet. Das Grundwesen der Natur sei von Anbeginn einheitlich zu denken und zwar mit inwohnenden successiv geordneten Potenzen oder Fähigkeiten, in welchen die Bedingungen enthalten seien, um in der Wechselwirkung mit dem Schöpfer durch Aufweckung zur Actualität zu erwachen und die kosmischen und tellurischen Gesetze, mitsammt allen durch sie mitentstehenden Anfängen oder Urzeugungen, zu begründen (S. 45). Im zweiten Theil seiner Schöpfungsgeschichte verspricht der Verfasser, seine Ansicht näher zu entwickeln. Aus dieser ganzen Theorie sieht man mehr oder weniger das Bestreben heraus, die unhaltbar gewordene theologische Ansicht so umzufor-

men, dass sie den Resultaten der Naturwissenschaft nicht widerspreche, ohne die haupttheologischen und allenfalls auch manche naturwissenschaftliche Traditionen aufzugeben; es tritt uns das ernste Ringen eines Mannes entgegen, der weder die Grundlage der Wissenschaft, noch die der Theologie, die in unserer Zeit in zwei unvereinbar scheinende Stadien getreten sind, aufgeben will. Allein es hat doch etwas Ungenügendes diese Annahme von schlummernden Potenzen, die des Tages harren, wo sie wirklich werden und zur Herrschaft gelangen. Wie ist ferner hier die Wechselwirkung zwischen Schöpfer und Welt zu denken? Widerspricht sie nicht dem Wesen Gottes, da in derselben die Bestimmbarkeit Gottes durch die Welt liegt? Ist die Aufweckung der schlummernden Potenzen zur Actualität, wenn die Welt die nöthige Stufe der Entwickelung erreicht hat, von Seiten Gottes unfehlbar eintretend oder nicht, d. h. kann sie eintreten und auch ausbleiben oder tritt sie sicher ein? Ist das Eine der Fall, so haben wir die alte Lehre der Theologen mit dem willkürlichen Gott, der seine eigenen Gesetze suspendirt, um sein Werk auf- und nachzuflicken. Ist das Andere, so möchte es doch gerathener sein, zu sagen: Die Welt ist durch Gott und wird durch die ewig sich gleich bleibende göttliche Thätigkeit getragen; also in ihrem Wesen liegt es von Anbeginn, sich allmälig von dem Anfangs unbestimmten Sein zu immer höherer Vollkommenheit zu erheben, ohne dass dabei die göttliche Thätigkeit sich ändert.

Die gesetzlichen Urzeugungen folgten sich nach dem Verfasser in einer Scala, bis sie auf der Erde in den höchst organisirten Pflanzen und Thieren erschöpft waren. Da trat die gesetzliche Stabilität ein. Nach der Analogie der Entwickelung der Erde in den geologischen Epochen und später auch der Menschheit liegt es zwar nahe, dass die wilden Stürme der ersten Entwickelung allmälig nachlassen und einem sanften Hauch des Fortschritts Platz machen; dass aber nach Ablauf einer gewissen Scala eine vollständige Stabilität der Arten eintreten soll, hat wenigstsns etwas Verwandtschaft mit dem, was der Verfasser beim Darwinismus Inconsequenz nennt. Die Idee des Fortschritts, wie wir sie wenigstens für die Menschheit aufzustellen berechtigt sind, widerstreitet jener Annahme. Denn soll überhaupt ein befriedigender Zustand für die Menschheit je einmal eintreten, so muss bei ihrer innigen Beziehung zur gesammten Welt der Fortschritt auf alle, auch die geringsten Theile sich erstrecken. Die Welt kann nicht ruhen, bis sie ruht in Gott. Auch schneidet sich der Verfasser mit der Annahme der Stabilität die leichteste Erklärung der nach der Bibel am Ende der Zeiten eintretenden Verjüngung der Erde ab.

In den folgenden Vorträgen geht der Verfasser mehr auf die phantastischen Folgerungen Vogts aus den geologischen, paläontologischen und physiologischen Forschungen ein und sucht zu zeigen, dass diese mit der biblischen Schöpfungsgeschichte durchaus nicht im Widerspruch ständen, wofern man nicht aus ihnen schlösse,

was nicht in ihnen liege. Als Gegengewicht gegen Vogts Uebertreibungen und gewagte Schlüsse können daher die letzten Vorträge einem gebildeten Publikum empfohlen werden.

Jos. Gilles.

Franz von Királyi, Betrachtungen über Socialismus und Communismus in ihrem Verhältniss zu den Grundformen des Rechts, zur politischen Oekonomie, zur socialen Praxis und zur Politik. Leipzig, Duncker und Humblot 1869. 8.

Die Macht einer auf dem Gebiete der Reformbestrebungen zum Vorschein kommenden neuen Thatsache findet in unserem Vaterlande auch nach den Ereignissen des Jahres 1866 weder eine die berechtigten Ansprüche deutscher Patrioten wirklich befriedigende feste Ordnung der staatlichen Gesammtverhältnisse vor, noch auch eine, den Forderungen der socialen Ethik, wie sie auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Kultur sich geltend machen, einigermassen entsprechende Gliederung der Gesellschaft. Sie kann darum unter diesen Umständen nur an das dritte und letzte Element aller thätigen Lebensäusserungen anknüpfen, — an das für öffentliche Interessen in mehr oder weniger fruchtbarer Weise empfängliche Individuum. Durch ihre von den Anlagen der Einzelnen und ihrer praktischen Befähigung naturgemäss beeinflusste individuelle Gestaltung wird nun aber zugleich auch das Zufällige und Willkürliche in den Anfängen jeder socialen Bewegung bedingt, und wahrlich wohl in keinem Lande der Welt spiegelt sich ein und derselbe Gedanke in so mannichfach verschiedenen Formen, als gerade in Deutschland. Gegen die somit hier stets drohende Gefahr geistiger Zersplitterung giebt es überall nur ein probates Heilmittel, das dem Volke den Charakter der Einheit, welchen es durch die Selbständigkeit in den Richtungen und Strebungen der Einzelnen, äusserlich betrachtet, an die Individuen beständig verliert, thatsächlich beständig wiedergeben kann und zwar — die Wissenschaft. Wenn dieselbe in den zuerst meist ungenügend formulirten Bestrebungen der Einzelnen doch immerhin oft keimfähige Ausdrücke eines noch zu suchenden, die Interessen der Gesammtheit umfassenden Grundgedankens zu erkennen vermag; — wenn sie ferner es versteht, geistige Bewegungen dadurch theoretisch zu beherrschen, dass sie ihre Elemente in den festeren Rahmen der Kategorieen des gelehrten Apparates an passender Stelle einreiht; — wenn sie endlich leidenschaftlos verfahrend, specielle Resultate durch logische Combination zu einem Ganzen zu verbinden, und ihre Operationen zeitweilig abschliessend, dieses Ganze durch unbefangenes Aufdecken neuer Gesichtspunkte unter Umständen selbst auf eine höhere Stufe der Entwickelung zu führen

weiss, — dann, aber nur dann, hat sie ihren Beruf erfüllt und ihre Aufgabe lösend, zugleich der Praxis genützt. Denn erst, nachdem auf dem Boden der Thatsachen neu auftauchende, in der Regel zunächst besonderen Interessen dienstbare grosse Ideen ihre Aufnahme in die Sphäre der unparteiischen Wissenschaft gefunden haben, kann der Gedanke mit vollstem Ernst und stärkstem Nachdruck, ohne Rücksichtnahme auf die leider so häufig vorkommenden egoistischen Nebenabsichten seiner ersten Träger und Vorkämpfer zum Vortheil der Gesammtheit eingreifen in die Wirklichkeit. Der Durchgang durch die Wissenschaft für Alles, was Arbeit erheischt und That, bildet ja eben des ganzen deutschen Lebens charakteristischen Grundzug.

Von diesen Gedanken aber erfüllt, nahmen wir das oben erwähnte, in Druck und Papier splendid ausgestattete Buch mit einem nicht blos auf das anziehende Thema selbst beschränkten, sondern gleichzeitig auch auf seinen Bearbeiter sich erstreckenden günstigen Vorurtheile in die Hand. Denn einen die Aufgaben der Gegenwart berührenden Gegenstand behandelt zu sehen, in welchem die bedeutendsten Fäden der menschlichen Entwickelung gleichsam in einen schwer und, wie es scheint, niemals vollständig entwirrbaren Knoten so verschlungen sind, dass man wohl erwarten kann, es werde auch keine folgende Zeit von der Arbeit des Entwirrens befreit sein und ganz ohne ähnliche, Schwierigkeiten bietende und zu wiederholten Versuchen, sie zu lösen, antreibende Probleme bleiben, — ein solcher Anblick gewährt, wie Alles, was eine wesentliche Seite der ganzen Menschheit darstellt, dem denkenden Beobachter stets einen grossen Reiz. Es bedurfte daher wahrlich kaum der allerdings praktischen Zugabe eines gut gewählten und noch dazu voll tönenden Buchtitels, um das Interesse aufmerksamer Leser besonders anzuregen. Schon die blosse Wahl eines solchen Stoffes genügt, einen Erstlingsschriftsteller zu empfehlen, denn sie bekundet unter allen Umständen seinen nach Hohem strebenden Geist und unterscheidet ihn vortheilhaft von der fingerfertigen Schaar blos schreibseliger Buchstabenmaler.

Der Hintergrund aber solcher Gedanken bewirkte, dass Király's kurze Vorbemerkung uns zunächst enttäuschte. Die Angabe innerer Merkmale der Begriffe: „Socialismus" und „Communismus", eine nothwendige Vorbedingung, um beide zu unterscheiden, hatten wir erwartet und fanden nur ein vages Referiren von äusseren, meist negativen Bestimmungen. Ein schlimmes Vorzeichen! Die reine Negation ist eben nirgends dazu angethan, das Principalkriterium einer ihren Namen wirklich verdienenden Definition abzugeben; gelang es nun dem Autor nicht, ein solches für sein Thema zu entdecken, so musste seine ganze Arbeit ohne eigentlich wissenschaftlichen Ertrag bleiben. Die Fähigkeit, eine richtige Disposition des Stoffes zu treffen, ist indessen, zumal bei angehenden Schriftstellern, eine selten anzutreffende Eigenschaft und schon darum versöhnte uns gar bald der Schluss der „Ein-

leitung", in welchem der Verfasser seine eigentlichen Intentionen sehr präcis auseinandergesetzt hat. Denn durch ihren Inhalt ward die Hoffnung rege, Király werde entweder im Fortgange der Darstellung nachholen, was er bei ihrem Beginne versäumte, oder wenigstens durch schätzbare Einzelheiten den bereits in seines Buches Anfängen sichtbar hervortretenden Mangel einer correcten Forschungsmethode zu ersetzen wissen. Die Art, wie er über seinen Zweck sich äussert, die Berührungspunkte des Socialismus und Communismus mit der Nationalökonomie, der Rechtsphilosophie und der Politik in einigen Hauptzügen unter besonderer Rücksichtnahme auf neuere Erscheinungen des praktischen Lebens darlegen zu wollen und im Laufe seiner Erörterungen eine Kritik des Socialismus, aber auch zugleich seiner Gegensätze anzustreben, zeigt ja, dass er in der That die Tragweite seiner Aufgabe genau kennt und dieser Umstand verstärkte unsere günstigen Erwartungen.

Wenn wir nun dennoch die Frage, ob die Hoffnung in Erfüllung gegangen, wenigstens in Bezug auf die erste der beiden oben aufgestellten Alternativen ganz entschieden verneinen, so glauben wir gerecht zu handeln. Unser Urtheil richtet sich freilich keineswegs darnach, was der Verfasser ist und was er durch seine Schrift etwa erreichen will (wie es mit demjenigen in Zarncke's Litterarischem Centralblatt 1869 Nr. 10 der Fall zu sein scheint), sondern vielmehr einzig und allein nach dem, was er wirklich leistete. Günstiger können wir in Bezug auf die zweite Alternative uns äussern, insofern der Verfasser es verstanden hat, nicht nur durch eine im besten Sinne des Wortes wissenschaftlich-populäre Darstellungsweise den Leser zu fesseln, sondern auch durch manche geistreiche Erörterung einzelnen Momenten seines vielseitigen und interessanten Stoffes neue Gesichtspunkte abzugewinnen. Eine grossartige Totalanschauung darf man freilich nicht suchen; mit guten Bemerkungen aber, wenn sie in der Hauptsache meistens richtig sind und zu Grunde liegende einschlägige Studien verrathen, kann man schon bei der üblichen Oberflächlichkeit unserer nationalökonomischen und socialpolitischen Tagesjodler gern vorlieb nehmen. Dergleichen werthvolle Aperçu's fanden wir besonders in dem das Verhältniss des Socialismus zur politischen Oekonomie erörternden zweiten Abschnitte und dort vorzugsweise in dem Kapitel: „Die Carey'sche Vertheilungslehre und der Socialismus", worin die Unerheblichkeit derselben für alle diejenigen Fälle, in denen man es mit den freieren Formen des Socialismus und besonders mit den eine totale Veränderung der Productionsresultate als Folge eines neuen Productionsregimes in Aussicht stellenden Behauptungen zu thun hat, überzeugend nachgewiesen wird.

Minder gelungen ist dagegen der den Socialismus und Communismus mit den Grundformen des Rechtes parallelisirende erste Abschnitt ausgefallen, und am schwächsten erscheint darin, was

Király, allem Anscheine nach nur aus secundären Quellen schöpfend, und den Inhalt der von vielen philosophischen Denkern gegen das Recht, zu testiren, erhobenen Einwände gar zu flüchtig kaum berührend, über die socialistischen Anfechtungen des Erbrechts zu sagen weiss.

Scheiden wir nun auch mit ungleich grösserer Befriedigung von dem, kleine factische Irrthümer abgerechnet, wenigstens über die socialische Praxis gut orientirenden dritten Abschnitte, so steht uns das Schicksal bevor, durch den folgenden wiederum eine entschiedene Enttäuschung zu erfahren. Denn die Beziehungen des Socialismus zur Politik genügend zu erörtern, dazu versagten unserem Autor augenscheinlich die Kräfte. Seinen Aphorismen fehlt darum Entschiedenheit und ungeachtet mancher kühnen Anläufe zu selbständigen Expectorationen zögert er zuweilen sogar, zwischen entgegengesetzten Meinungen von Autoritäten eine Entscheidung zu treffen. So geschieht es denn nicht selten, dass Text und Anmerkung, genau betrachtet, dem Inhalte nach hier manchmal einander widersprechen. Unter seinen sporadisch selbst durch bedenklichen Anflug der bekanntlich für ächte Realpolitik ausgegebenen, die Freiheitsideen unterschätzenden und jeden Erfolg anbetenden Afterweisheit entstellten Bemerkungen hat nur eine, deren gute Wirkung die von dem Verfasser angeführte Note nicht abzuschwächen vermag, unsere volle Billigung. Sie lautet: „Es ist möglich, dass sich der Cäsarismus der Arbeiterinteressen im Sinne eines gewissen Socialismus annähme, aber es ist nie möglich, dass politische Elemente aristokratischer Natur ihre Geltung auf die Dauer mit derjenigen des Arbeiterstandes in Uebereinstimmung bringen.“

Wenn wir nun, obgleich sein Werk eine innere Einheit, sowie überhaupt eine gedankliche Grundlage als Ausgangspunkt der Untersuchungen vermissen lässt und in den einzelnen Bestandtheilen, wie schon angedeutet worden, mehr misslungene, als gelungene Abschnitte aufweist, dennoch mit Hochachtung vor dem Talente und Fleisse des Autors scheidend, ihn zur läuternden Fortsetzung seiner Betrachtungen auffordern wollen, so geschieht es zunächst darum, weil wir sein Buch nur als eine wissenschaftliche Studie betrachten können, als eine Vorarbeit, welche zwar reifere Leistungen in sichere Aussicht steslt, einstweilen aber dem Publikum hauptsächlich blos schöne Proben schätzbarer Belesenheit zu bieten vermag. Aus diesem Gesichtspunkte beurtheilt, fallen aber die gerügten Mängel, denen übrigens so leicht abzuhelfen gewesen wäre, hätte es dem Verfasser beliebt, der Auseinandersetzung seiner Ideen durch Anknüpfen an irgend ein anerkanntes Werk eines bedeutenden Forschers einen festen äusseren Halt zu geben und z. B. etwa ein Buch zu schreiben: „Carey und der Socialismus“ — um so weniger in's Gewicht, als die specifische Bedeutung der Schrift in der Reichhaltigkeit des umsichtig gesammelten Materials liegt, welches durch seinen werthvollen Inhalt sowohl auf dem Gebiete

der socialen Literatur gut zu orientiren, als auch zum Nachdenken anzuregen geeignet ist und darum des Lesers Aufmerksamkeit fesselt. Dazu kommt der günstige Eindruck, den man von der gerade unter Gelehrten heutzutage so seltenen allgemeinen Bildung und dem schriftstellerischen Talente des Verfassers empfängt, der im Einzelnen gar manche treffende Charakteristik schwer zu analysirender socialer Erscheinungen, sowie durch ihre Neuheit überraschende und doch richtige Zusammenstellungen wichtiger Phänomene in einer Weise geliefert hat, die von Meistern der Wissenschaft in ähnlichen Versuchen nicht übertroffen wird.

Hat nun aber Király, von dessen Befähigung wir bei grösserer Vertiefung noch manche literarische Früchte und zwar solche, die eine volle Empfehlung verdienen, erwarten dürfen, vielleicht etwa darin gesündigt, dass er bei der Wahl seines Thema die Horazische Vorschrift nicht genugsam befolgte, welche jedem Autor und zumal dem Anfänger empfiehlt, vorsichtig, ehe er an's Werk geht, zu prüfen, was seine Schultern wohl zu tragen vermögen und was nicht? Diese Frage unbedingt bejahend, notiren wir zugleich folgende dem Verfasser in unseren Augen hinlänglich zur Entschuldigung gereichende Thatsache. Nach einem freilich erst aus den letzten Decennien stammenden Herkommen — im 18. Jahrhundert war es wohl jedenfalls anders — ist wenigstens auf dem Gebiete der Literatur der socialen und politischen Wissenschaften das schöne Wort: „Wo Könige bauen, haben die Kärrner zu thun" — in Deutschland eine Unwahrheit geworden. Man müsste, um die Wirklichkeit richtig zu bezeichnen, diesen Satz hier geradezu umkehren. Brennende Fragen werden nämlich, so lange sie noch diese Eigenschaft besitzen, von gelehrten Capacitäten nur ungern in Angriff genommen; ihre Behandlung bleibt vielmehr am liebsten Anfängern überlassen. Ganz anders verfahren übrigens gegenwärtig ihre Collegen in England. Dort stehen z. B. die John Stuart Mill, Fawcett, Beesley, Rogers u. A. gar wacker gerade da auf der Bresche, wo es um wichtige sociale Tagesfragen sich handelt, und nach Kräften tragen diese Gelehrten selber dazu bei, dass die in ihnen zum Leben gekommenen Ideen den wahren Zweck ihrer Gestaltung erreichen: — „in die umgebende Welt einzugreifen."

Gehört nun auch die endliche Feststellung der Begriffe: „Socialismus" und „Communismus" nicht eben zu den vorzugsweise sogenannten brennenden Fragen, so zählt sie doch immerhin zu den schwierigsten und zugleich wichtigsten Aufgaben der Socialwissenschaft; sie ist für die festere Systematisirung einer wahrhaft exacten Staatswissenschaft ebenso sehr, wie nicht minder für die Aufklärung der öffentlichen Meinung über den Werth der verschiedenen socialen Parteien nachgerade zur Nothwendigkeit geworden. Denn — wir fassen an diesem Orte nur das letztere Interesse in's Auge — die Unlauterkeit der Quellen, aus welchen einstmals das allgemeine Publikum die ersten Nachrichten von den

Versuchen, eine neue Ordnung der Gesellschaft zu begründen, schöpfte, als sie zunächst aus Frankreich und England an uns herantraten, hat die Vorstellungen vom Socialismus und Communismus in vielen Volksschichten von vornherein in solchem Grade beeinflusst, dass ungeachtet aller später erfolgten richtigen Aufschlüsse über das wahre Wesen der Sache selbst noch heute die verderblichen Nachwirkungen einer durch Unkenntniss hervorgerufenen Begriffsverwirrung sich zeigen. Die Folgen aber, die z. B. ein fortwährendes Verwechseln des „Socialismus“ und „Communismus“ mit sich bringt, sind jetzt um so schädlicher, als wir es nicht mehr mit dem Ausspinnen von blossen abstracten Theorieen, sondern vielmehr mit praktisch gewordenen und bestimmte Ziele eifrigst verfolgenden socialen Bewegungen zu thun haben.

Hier nun belehrend einzuwirken und somit den im Eingange dieses Aufsatzes gezeichneten Beruf der Wissenschaft wirklich zu erfüllen, wäre wohl eine dankbare Aufgabe selbst für Capacitäten.

Diese Schlussbemerkung verhindert nicht, die Király gebührende Anerkennung, dass er in seiner Schrift Grosses und Nützliches erstrebt und ein wenigstens in einzelnen Partieen beachtenswerthes Werk geliefert hat.

Leonhard Freund.

Philosophische Schriften von Dr. Franz Hoffmann, ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter des Michaelordens erster Klasse und auswärtigem Mitglied der Wissenschaften in München. 2 Bde. Erlangen, Andreas Deichert, 1868 und 1869.

Wie weit man sich auch in den eigenen Ansichten von den Lehren Franz von Baader's entfernen mag, so ist doch der bedeutende Einfluss, den dieselben auf unsere speculativen Denker ausgeübt haben und noch ausüben, nicht in Abrede zu stellen, und ebensowenig lässt sich leugnen, dass dieser Einfluss der Tiefe und dem Reichthum des Baader'schen Geistes entspringt und in manchen Beziehungen ein wohlthätiger ist. Herr Professor Hoffmann hat sich darum durch den unermüdlichen Eifer, mit welchem er seit langer Zeit die Baader'schen Lehren zur Geltung zu bringen sucht, insbesondere durch die mit vielen Opfern ermöglichte Gesammtausgabe der Werke seines Meisters, gerechten Anspruch auf den Dank aller Freunde der Philosophie erworben. Auch die vorliegende Sammlung seiner kleineren philosophischen Schriften kann schon von diesem Gesichtspunkte aus nur erwünscht sein. Es darf indessen nicht verschwiegen werden, dass Hr. Hoffmann im Anpreisen seines Meisters auch vom Standpunkte eines begeisterten Schülers aus des Guten zu viel thut. Diese unablässigen Ermahnungen, Baader zu studiren, sowie die wiederholten bitteren Kla-

gen über die Gleichgiltigkeit, ja Feindseligkeit, welcher seine Bemühungen auf so vielen Seiten begegnen, werden schliesslich ermüdend. Bis zu welcher Maasslosigkeit die Ueberschätzung des Münchener Mystikers geht, mag folgendes Citat zeigen: „Dass der Baader'sche Plan eines umfassenden Commentars zu Jacob Böhme's Schriften nicht zu Stande gekommen, ist ein Verlust, den ich, so verwunderungsvoll man dies aufnehmen wird, höher anschlage, als wenn die Kritik der reinen Vernunft von Kant nie erschienen oder verloren gegangen, und wenn nie eine Schrift Fichte's, Schellings und Hegels an's Licht gekommen wäre." — Hoffmann selbst gibt zu, dass Baader noch Vieles zu thun übrig lasse, dass insbesondere die methodische Durchbildung seiner Lehre eine mangelhafte sei und der Leser mehr aus den zahlreichen einzelnen tiefen Gedanken und Geistesblitzen als aus dem Zusammenhange des Ganzen seinen Gewinn zu ziehen habe. Darin aber scheint uns ferner das Zugeständniss zu liegen, dass nur individuelle Neigung Baadern eine bevorzugte Stellung vor Denkern wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer anweisen kann. Denn mit welchem andern Maasse soll die Tiefe und das Licht von Gedanken, die in keinem festen wissenschaftlichen Zusammenhange stehen, gemessen werden, als mit demjenigen der subjetiven Befriedigung, die sie gewähren? Und wären selbst diese Tiefe und dieses Licht überall ausser Frage, so hätte doch die Ansicht gleiche subjective Berechtigung, welche minder glänzenden, aber ein strenges zusammenhängendes Denken mehr fördernden Leistungen einen höheren Werth zuschreibt. Die Geistesnahrung, welche dem Einen zusagt und sich förderlich erweist, hat darum noch nicht gleichen Werth für Alle.

Eine weitere Bedeutung des vorliegenden Werkes (nach derjenigen, die ihm auf Grund seines apologetischen Verhältnisses zur Baader'schen Philosophie zukommt) liegt in der, in ausgedehntem Maasse in ihm niedergelegten Kritik und Polemik. Der Verf. gibt in seinen Recensionen fast stets eine klare Vorstellung von dem Inhalte des betreffenden Buches und illustrirt dieselbe durch zahlreiche Beziehungen zu hervorragenden Werken der Gegenwart, und dies in der lebendigsten Darstellung, so dass die Lectüre des Ganzen ein höchst lehrreiches und anziehendes Bild der philosophischen Bewegung der letzten Jahrzehnte erzeugt. Die Belesenheit des Verfassers ist ausserordentlich; das unparteiische Interesse, welches er den Leistungen der verschiedensten Richtungen zuwendet, zeichnet ihn auf das vortheilhafteste vor vielen Vertretern anderer Schulen aus. Seine Polemik ist häufig derb, besonders gegenüber Anhängern Herbarts und Schopenhauers, doch meistens aus gutem Grunde.

In hohem Maasse Beachtung verdienen ferner die positiven Ausführungen in den apologetischen und kritischen Parthien, sowie die abhandelnden und historischen Artikel. Wie oft man auch anderer Ansicht als der Verfasser sein mag, seine Untersuchungen

sind stets lehrreich und anregend und bilden durch ihre logische Ordnung und Klarheit einen wohlthuenden Gegensatz zu den Werken seines Meisters. Möchte es ihm vergönnt sein, sein Vorhaben einer systematischen Darstellung (und wohl auch Ergänzung) der Baader'schen Lehren zur Ausführung zu bringen!

Jeder der beiden Bände enthält eine umfangreiche Vorrede, der erste im Anschlusse an die Vorrede noch eine „Ansprache an die Freunde und Verehrer Franz von Baaders und seiner Philosophie in den Culturstaaten Europa's und den vereinigten Staaten Nordamerika's". Die Vorrede des zweiten Bandes beschäftigt sich mit einigen Besprechungen Baaders in neueren Werken und Zeitschriften, besonders mit der Anzeige der „Lichtstrahlen aus Baaders Werken" (1868), von J. Frauenstädt in den Philosophischen Monatsheften (1. B. S. 468 ff.). Die in den zweiten Band aufgenommenen Arbeiten waren früher erschienen „zum grössten Theil in Frohschammers Athenäum, zum geringeren in der Fichte-Ulrici-Wirthschen Zeitschrift für Philosophie etc. und zum geringsten Theil in dem »Gedanken« Michelets". Bezüglich der Schriften des ersten Bandes giebt der Verfasser eine entsprechende Notiz nicht. Die Reihenfolge scheint auf Grund der Zeit der ersten Veröffentlichung bestimmt zu sein.

Zur Vertheidigung Baaders sind vorzugsweise folgende Artikel bestimmt: 1) Franz von Baader in seinem Verhältnisse zu Hegel und Schelling (eine Beleuchtung von drei Recensionen der ersten Ausgabe von Baader's kleinen Schriften); 2) Entgegnung auf die Ausstellungen des Herrn Prof. Erdmann in seiner Anzeige der sämmtlichen Werke Baaders in der Zeitschrift für Philosophie etc. von Fichte, Ulrici und Wirth; 3) Beleuchtung des Angriffs auf Franz von Baader in Thilo's Schrift: ›Die theologisirende Rechts- und Staatslehre etc.; 4) Ueber die Baader'sche und Herbart'sche Philosophie (in Beziehung auf Thilo's Entgegnung auf den vorigen Artikel); 5) Franz von Baader's sämmtliche Werke; 6) Ueber die Baader'sche und Schopenhauer'sche Philosophie.

Eine andere Gruppe von Aufsätzen beschäftigt sich mit der Gotteslehre verschiedener Philosophen: 1) Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen, Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Jubiläums der Universität zu Berlin; 2) Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und Platon (veranlasst durch eine im „Gedanken" veröffentlichte Discussion der Philosophischen Gesellschaft in Berlin über des Verfassers vorige Schrift); 3) Die Gotteslehre J. G. Fichte's; 4) Die Gotteslehre Schellings (nach des Verfassers Erklärung unvollendet. „Die Abhandlung entstand in der Absicht, die Gotteslehre J. G. Fichte's, die entworfen wurde, Schellings, Hegels und Herbarts darzulegen und dann in einer durchgeführten Kritik sie mit jener Baaders zu vergleichen, wovon ich mir keine geringe Wirkung versprach. Ich würde auch wohl noch die

Schleiermacher's, Krause's und Schopenhauer's hinzugenommen haben. Allein, wie gesagt, äussere Hemmungen nöthigten mich, vorerst zu anderen Arbeiten zu greifen. Aufgeschoben ist nicht aufgehoben").

Daran schliessen sich dem Gegenstande nach die Abhandlungen: 1) Ueber Theismus und Pantheismus, eine Vorlesung gehalten vor einer Versammlung gebildeter Männer und Frauen; 2) Ueber die Persönlichkeit des Absoluten, Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Michelet in Berlin (in Fortsetzung des oben erwähnten Streites bezüglich der Schrift über Anaxagoras).

Ferner fünf Festreden: 1) Ueber die Idee der Universitäten (mit einer Beilage über die Geschichte der Universitäten); 2) Ueber die Bedeutung der Facultäten für die Entwickelung der Wissenschaft; 3) Ueber den Werth und die Bedeutung der Philosophie; 4) Akademische Festrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstages Friedrich von Schillers; 5) Akademische Festrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstages Johann Gottlieb Fichte's.

Von den Recensionen erwähnen wir als besonders interessant drei im ersten Bande, die sich auf Bücher gegen den Materialismus beziehen (darunter namentlich eine scharf tadelnde gegen Michelis' „Materialismus und Köhlerglaube"). Allgemeine Auseinandersetzungen enthalten die Artikel: 1) Sendschreiben an den Herrn Prof. Dr. Ulrici aus Anlass seiner Schrift: Gott und die Natur; 2) Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung, mit besonderer Rücksicht auf Braniss, Ulrici u. A.; 3) Ueber Schopenhauer's Lehre unter Zugrundlegung seines Werkes: Die Welt als Wille und Vorstellung.

Die vorliegende Sammlung ist keine vollständige. Die Freude, schreibt der Verf., das Ganze seiner bisherigen Schriftstellerthätigkeit in chronologischer Reihenfolge zusammenzufassen, sollte ihm nicht vergönnt sein, und so musste er sich der Nothwendigkeit fügen, mit zwei Bänden zu versuchen, ob dann noch auf andere Weise zu dem Ganzen zu gelangen wäre. Wir wünschen bald über das Gelingen dieses Versuches berichten zu können.

J. B.

Die Gefahren für die Sittlichkeit unserer Jugend. Ein Mahnruf an die Gesellschaft von Felix August Reinhold. Wien, Beck'sche Universitätsbuchhandlung.

Mit beredten, von Herzen kommenden Worten entwirft dieses Schriftchen ein Bild von der Sittenlosigkeit zunächst zwar nur der Stadt Wien, das aber in seinen Hauptzügen für die meisten grossen Städte zutreffen wird, schildert die Gefahren, die aus solcher Umgebung für die Jugend erwachsen, und begründet Vorschläge, denselben abzuhelfen. Seine Forderungen fasst der Verf. in dem

Satze zusammen: „Vom Staate verlange ich Unterdrückung und Verbot aller Reizmittel, wahren und nachhaltigen Schutz für die Unschuld unserer Jugend, dasselbe von der Gemeinde, energisches Vorgehen gegen die Verführung und Heilung derselben durch Eltern und Lehrer, Unterstützung in alle dem von der Journalistik.“ Vor allem ist es der Staat, dessen Hilfe der Verf. in Anspruch nimmt, damit der allgemeinen Sittenlosigkeit gesteuert oder doch wenigstens ihre öffentliche Erscheinung zurückgedrängt werde. Für den Staat sei die Sittlichkeit eine Lebensfrage. „Je gesunder und kräftiger das physische und geistige Kapital eines Staates ist, je massenhafter tüchtige Existenzen seine Grundlage bilden, je mehr echte Sittlichkeit und Anerkennung eines Höheren in alle Schichten der Bevölkerung gedrungen ist, desto mehr Aussicht auf Haltbarkeit und grosse Erfolge wird ein Staat haben. Können aber körperlich tüchtige, geistig gesunde und reine Existenzen aufkommen, wenn der Staat nichts dazu thut, um seine Jugend vor der Verführung zu wahren? Der Staat hat die heilige Pflicht, wie er die Freiheit und das Eigenthum des Einzelnen schirmen muss, auch ein nicht minder kostbares Eigenthum, die Unschuld unserer Kinder vor der Verdorbenheit gewisser ohnedem schon hoffnungsloser, aufgegebener Kreise zu schirmen.“ Vorzugsweise hat der Verf. sein Vaterland im Auge, das sich nach den Tagen von Solferino und Sadowa von neuem erheben müsse. „Niemals aber — sagt er — ist uns Oesterreichern zu helfen, dafern wir uns nicht selbst helfen, dafern wir uns nicht aus dem kläglichen Schlaraffen- und Phäakenleben emporarbeiten, hinwegwerfen die beschämenden Anhängsel des Metternich'schen Regime's, und vor Allem — neue sittliche Grundlagen legen! Nicht um Verfassungsparagraphen, nicht um Personalfragen handelt es sich bei uns so sehr, nein, der Volksgeist selbst, der krank ist, krank durch eine ungesunde Vergangenheit, muss ein anderer werden.“ — Das Schriftchen ist der Journalistik gewidmet; die Journalistik wird es nur warm empfehlen können. J. B.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

Neue Bücher.

Abel, Dr. C., über Sprache als Ausdruck nationaler Denkweise. Ein Vortrag. 8. Berlin, Dümmler's Verlag. geh. n. 5 Sgr.

Alberti, E., Sokrates. Ein Versuch über ihn nach den Quellen. gr. 8. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. geh. n. 1 Thlr.

Bail, L., die Theologie des heiligen Thomas von Aquin in Betrachtungen. Ins Deutsche übertragen von J. B. Kempf. 2. Bd. 8. Mainz, Kirchheim. geh. 1 Thlr. 7½ Sgr.

Barach, C. S., die Wissenschaft als Freiheitsthat. Philosophische Principlehre. gr. 8. Wien, Braumüller. n. 20 Sgr.

Barthel's, C., Schulpädagogik. In 4. Auflage neu bearbeitet von G. Wanjura. gr. 8. Breslau, Günther's Verlag. geh. n. 1 Thlr.

Baumgarten, M., 12 kirchengeschichtliche Vorträge zur Beleuchtung der kirchlichen Gegenwart. gr. 8. Bremen, Müller's Verlag. geh. n. 1 Thlr. 15 Sgr.

Beck, Carl, Schleiermacher, ein deutscher Mann. Neujahrsgabe aus seinen Briefen und Schriften an das deutsche Volk. 1. Abtheil.: Schleiermacher in Mitten seiner Zeit und seines Volkes. 8. Reutlingen, Rupp. 7½ Sgr.

— 2. Abth.: Schleiermacher im Kreise der Familie und Freunde aus seinem Briefwechsel dargestellt. 8. Ebda. geh. n. 6 Sgr.

Beck, Jos., philosophische Propädeutik. Ein Leitfaden zu Vorträgen an höheren Lehranstalten und zum Selbststudium. Auch unter dem Titel: Grundriss der empirischen Psychologie und Logik. 9. durchgesehene Aufl. 8. Stuttgart, Metzler's Verlag. n. 20 Sgr.

— — 2. Thl. Encyclopädie der theoretischen Philosophie. 4. Aufl. 8. Ebda. geh. n. 26 Sgr.

Benfey, R., Socialismus und Genossenschaft. Rede. gr. 8. Berlin, F. Duncker. geh. 2 Sgr.

— — Alexander v. Humboldt und seine Bedeutung für Volksbildung. gr. 8. Berlin, Albrecht's Buchh. geh. n. 10 Sgr.

Bibliothek, historisch-politische. Lief. 1. 2. gr. 8. Berlin, Heimann. geh. à 5 Sgr.

Inhalt: 1. Buckle's Geschichte der Civilisation. übers. v. I. H. Ritter. 1. 2. Winckelmann's Gesch. d. Kunst d. Alterthums, herausg. v. J. Lessing. 1.

Bibliothek, philosophische. Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. Heft 10—33. 8. Berlin, Heimann. à 5 Sgr.

Inhalt: 10. 11. Kant's Kritik der reinen Vernunft. 5. 6. 12. Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft von J. H. v. Kirchmann. 13. 14. Erläuterungen zu Spinoza's Ethik von J. H. v. Kirchmann. 1. 2. 15. 16. Kant's Kritik der praktischen Vernunft. 1. 2. 17. Kant's Kritik der Urtheilskraft. 1. 18. 19. J. H. v. Kirchmann, die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke. 20. 21. Kant, Kritik der Urtheilskr. 2. 3. 22. Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, von J. H. v. Kirchmann. 1. 23. Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss. Ins Deutsche übertragen von F. Ueberweg. 24. Kant, Urtheilskr. 4. 25. Hume. 2. 26. Erläuterungen zu Kant's Kritik d. prakt. Vernunft, von J. H. v. Kirchmann. 27. Erläut. zu Kant's Kritik der Urtheilskraft, v. J. H. v. Kirchmann. 28. Kant, Anthropologie. 1. 29. Grotius' Recht des Krieges und Friedens, übers. von J. H. v. Kirchmann. 1. 30. 31. Kant, Anthropologie 2. 3. 32. 33. Grotius 2. 3.

Bitter, C. H., über Gervinus' Händel und Shakespeare. gr. 8. Berlin, W. Müller. geh. n. 10 Sgr.

Bloemer, F., Gotthold Ephraim Lessing. Lichtstrahlen aus seinen Schriften und Briefen. 8. Leipzig, Brockhaus. geh. n. 1 Thlr., in engl. Einbd. mit Goldschnitt n. 1 Thlr. 10 Sgr.

Blumstengel, K. G., Leibniz's ägyptischer Plan. Eine historisch-kritische Monographie. gr. 8. Leipzig, Lorentz in Comm. geh. n. 15 Sgr.

Bluntschli, J. C., Charakter und Geist der politischen Parteien. 8. Nördlingen, Beck'sche Buchh. geh. n. 27 Sgr.

Briefe, zwei, an Pastor Knak, betreffend die neueste kirchliche Frage. 8. Berlin, Beck. geh. n. 2½ Sgr.

Buchwald, O., kleine Bausteine. Aesthetische Abhandlungen. 8. Leipzig, Matthes. geh. 22½ Sgr.

Büchner, L., Kraft und Stoff. 10. Aufl. 8. Leipzig, Thomas. geh. 1 Thlr. 18 Sgr., geb. n. 1 Thlr. 22 Sgr.

— *conférence sur la théorie Darwinienne de la transmutation des espèces et de l'apparition du monde organique. Traduit de l'allemand par A. Jacques.* gr. 8. Ebda. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.

Burckhardt, J., die Cultur der Renaissance in Italien. 2. durchgesehene Aufl. gr. 8. Leipzig, Seemann. geh. n. 2 Thlr. 7½ Sgr., geb. n. 2 Thlr. 22½ Sgr.

Caro, J., Lessing und Swift. Eine Studie über „Nathan der Weise". Jena, Deistung. n. 18 Sgr.

Cohen, H., die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins. gr. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. geh. n. 20 Sgr.

Deinhardt's, J. H., kleine Schriften. Ausgewählt und herausgeg. von H. Schmidt. gr. 8. Leipzig, Teubner. geh. n. 2 Thlr. 20 Sgr.

Delff, K. H. H., Grundlehren der philosophischen Wissenschaft. gr. 8. Husum, Delff. geh. n. 1 Thlr. 18 Sgr.

Deussen, P., *Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina.* gr. 8. Bonn, Marcus. geh. n. 12 Sgr. [S. oben S. 473—480.]

Dillmann, A., von der Hochschule und den Hochschulen. Akademische Festrede. gr. 4. Giessen, Ricker. geh. n. 6 Sgr.

Dreyer, O., fester Glaube und freie Wissenschaft. — Die Geltung der heiligen Schrift. gr. 8. Gotha, Thienemann. geh. n. 12 Sgr.

Drossbach, M., über Erkenntniss. gr. 8. Halle, Pfeffer. geh. n. 10 Sgr. [S. oben S. 40—58.]

Dubelman, die confessionslose Volksschule. 8. Bonn, Henry in Comm. geh. n. 3 Sgr.

Dühring, E., kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. gr. 8. Berlin, Heimann. geh. n. 2 Thlr. 10 Sgr. [S. oben S. 480—489.]

Ebert, Ad., Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix. Nebst einem Anhange über Commodians carmen apologeticum. Des V. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften No. V. Lex.-8. Leipzig, Hirzel. geh. 24 Sgr. [Rec. Litt. Cent. Bl. 4.]

Eisenlohr, Th., die Idee der Volksschule nach den Schriften Schleiermachers dargestellt. Billige [Titel-] Ausgabe. gr. 8. Stuttgart, Mäcken. geh. 9 Sgr.

Epistolae novissimae obscurorum virorum. gr. 16. Berlin, Berggold. geh. n. 15 Sgr.

Erbkam, H. W, Festrede bei Schleiermachers 100jähr. Geburtstagsfeier gehalten. gr. 8. Königsberg, 1868. Gräfe u. Unzer. geh. n. 6 Sgr.
Erdmann, vom Vergessen, Vortrag. 16. Berlin, Besser'sche Buchh. geh. n. 5 Sgr.
Erinnerungen, encyklopädische, an Vorträge aus Logik, Ethik u. Aesthetik etc. gr. 8. Brünn, Buschak u. Irrgang's Verlag. geh. n. 2⅔ Thlr.
Erinnerungsblätter an die 17. deutsche Lehrerversammlung zu Cassel. 2. Aufl. gr. 8. Cassel, C. Luckhardts Sep.-Cto. n. 20 Sgr.
Fichte, J. H., vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik. 2 Bde. gr. 8. Leipzig, Brockhaus. geh. n. 4 Thlr.
Fischer, K., Geschichte der neuern Philosophie. 3. u. 4. Band: Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung. Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik. 2. Aufl. gr. 8. Heidelberg, Bassermann'sche Verlagsbuchh. geh. 7 Thlr.
— dasselbe 5. Bd.: Fichte und seine Vorgänger, 2. Abth. (Schluss.) gr. 8. Ebda. geh. 1 Thlr. 6 Sgr. [Abth. 1. s. Bd. II. S. 410.]
Florentinu, Joh. Popu, der psychische Moment in der Sprachlaut-Veränderung. Beispiel. Das romanische Lautsystem. (Aus den Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss.) Lex.-8. Wien, Gerold's Sohn, in Comm. n. 2 Sgr.
Frauenstädt, J., Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt, nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie. gr. 8. Leipzig, Brockhaus. geh. n. 2 Thlr. 20 Sgr.
Freudenthal, J., die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft [4. Makkabäerbuch] untersucht. Lex.-8. Breslau, Schletter'sche Buchh. geh. n. 1 Thlr. 10 Sgr.
Fricke, G., über Schleiermacher, Vortrag. gr. 8. Leipzig, Vogel. geh. 7½ Sgr.
— Heinr., der deutsche Protestantenverein und der Berliner Kirchenstreit, nebst einer Polemik gegen Dr. Fabri über die Kirchenzucht. 8. Quedlinburg, Ernst. n. 10 Sgr.
Frohschammer, J., das Recht der eigenen Ueberzeugung. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. geh. n. 1 Thlr. 10 Sgr.
Gedanke, der. Fliegende Blätter in zwangslosen Heften. Hrsg. von C. L. Michelet. 8. Bd. 2. Hft. gr. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchh. geh. n. 15 Sgr.
George, L., Rede bei der akademischen Feier der 100jährigen Wiederkehr des Geburstages von F. Schleiermacher. gr. 8. Greifswald, Scharff, in Comm. geh. 7½ Sgr. [Vgl. Bd. II. S. 410.]
Gneist, R., die confessionelle Schule. Ihre Unzulässigkeit nach preuss. Landesgesetzen und die Nothwendigkeit eines Verwaltungsgerichtshofes. gr. 8. Berlin, Springers Verlag. geh. n. 12 Sgr.
— die Selbstverwaltung der Volksschule. Vorschläge zur Lösung des Schulstreites durch die preussische Kreisordnung. gr. 8. Ebenda. geh. n. 20 Sgr.
Goethe, Faust. Mit Einleitung und Erläuterungen herausgegeben von Moritz Carrière. 2 Thle. [Bibliothek der deutschen Nationallitt. d. 18. u. 19. Jahrh. Bd. 19 u. 20.] Leipzig, Brockhaus. à n. 10 Sgr., in engl. Einband à n. 15 Sgr.

Goettlingii, C., opuscula academica. Praefationis loco auctoris imaginem adumbravit Kuno Fischer. gr. 8. Leipzig, Hirzel. geh. n. 2 Thlr.

Goltz, B., die Weltklugheit und die Lebensweisheit in ihren correspondirenden Studien. 2 Bde. gr. 16. Berlin, Janke. geh. n. 2 Thlr.

von Gyra, A., Entwickelung des Kosmos aus dem Wesen der Urmaterie unter der Controle der Erfahrung. 1. Bd. 4. Hft. gr. 8. Wien, Gerolds Sohn in Comm. n. 16 Sgr.

Haecker, F., Beiträge zur Kritik und Erklärung des 7. Buches der Nikomachischen Ethik. gr. 4. Berlin, Calvary u. Co. in Comm. geh. n. 12 Sgr.

Hagenbach, K. R., Festrede gehalten am Vorabend der Säcularfeier von Schleiermachers Geburtstag. 8. Zürich, Meyer u. Zeller's Verlag. geh. n. 5 Sgr.

von Hartsen, F. A., Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung vom empirischen Standpunkt. gr. 8. Halle, Pfeffer. geh. n. 24 Sgr.

— Untersuchungen über Psychologie. Anmerkk. zu R. Zimmermann's „philosophische Propädeutik". gr. 8. Leipzig, Thomas. geh. 18 Sgr.

Hauth, M., die Verbindung der Schule mit der Kirche. gr. 8. Trier, Lintz'sche Buchh., Verl.-Cto. geh. 5 Sgr.

Helfferich, A., der altrömische Kalender. gr. 8. Frankfurt a. M., Winter. geh. n. 24 Sgr.

Henke, E. L. Th., Schleiermacher und die Union. gr. 8. Marburg, Elwert'sche Universitäts-Buchh. geh. 5 Sgr.

Hildebrand, C., zur Charakterisirung der 18. allgem. Lehrerversammlung, die in der Pfingstwoche 1869 zu Berlin getagt hat. 2. Aufl. gr. 8. Neusalz a. O., Lange. geh. n. 4 Sgr.

Hoffmann, J. G. E., *de hermeneuticis apud Syros Aristoteleis adjictis textibus et glossario.* Lex.-8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung. Verl.-Cto. geh. n. 4 Thlr. 10 Sgr. [Vgl. o. Bd. I. S. 508 u. Bd. II. S. 483.]

Hofmann, F., die öffentlichen Schulen und das Schulgeld. gr. 8. Berlin, Springer's Verlag. geh. n. 10 Sgr.

Hohndorf, L., Frauenleben und Frauenberuf. In Briefen. 8. Berlin, E. Müller. Geh. n. 27 Sgr.

Hollenberg, W., Logik, Psychologie und Ethik als philosophische Propädeutik für höhere Schulen. gr. 8. Elberfeld, Friderichs. geh. n. 12 Sgr.

Hoppe, J., die kleine Logik. 8. Paderborn, Schöningh. geh. n. 14 Sgr.

Horwicz, A., Grundlinien eines Systems der Aesthetik. gr. 8. Leipzig, Seemann. geh. n. 1 Thlr.

Hossbach, Th., der Pietismus in der evangelischen Kirche. Vortrag. gr. 8. Berlin, Geelhaar. 2½ Sgr.

Jacobi, F. H., aus dem Leben und für das Leben. Weisheitssprüche, hrsg. v. J. Hamberger. gr. 16. Gotha, F. A. Perthes. geh. n. 12 Sgr.

Jaeger, G., die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion. gr. 8. Stuttgart, Thienemann's Verlag. geh. 21 Sgr.

Jahn, G., der gesunde Menschenverstand und die stillstehende Sonne zu Gibeon. 4. Aufl. [Volksausg.] 16. (Ducherow.) Berlin, Beck. 3 Sgr.

Jahr, G. E. G., Stoff oder Kraft? Oder das immaterielle Wesen der Natur. 8. Leipzig, Literar. Institut. geh. n. 5 Sgr.

Janke Carola, die Fortsetzung des Räthsels der Unsterblichkeit oder „Nur eine Religion.“ 8. (Weimar.) Berlin, Conrad. geh. n. 4 Sgr.

Johnson, E., der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie. gr. 4. Plauen, Hohmann in Comm. geh. baar 15 Sgr.

Kanitz, E. Graf von, historischer Auszug für Welt- und Kirchengeschichte aus der Schrift „Aufklärung nach Actenquellen über den 1835—1842 zu Königsberg i. Pr. geführten Religionsprocess. Neue Ausg. mit einem Wort über Dixons *Spiritual Wives*. gr. 16. Basel, Riehm. geh. 3 Sgr.

Kaulich, W., ein Wort zur rechten Zeit. Antrittsvorlesung. 8. Graz, Pock. geh. n. 2 Sgr.

— Handbuch der Logik. gr. 8. Prag, Lehmann's Buchhandl. geh. n. 1 Thlr.

— zur Reform der Gymnasien und Realschulen. gr. 8. Graz, Pock. geh. n. 3 Sgr.

Keiffenheim, H., die absoluten Bewegungen der Himmelskörper und die wahre Natur der Dinge. gr. 8. Cöln, Ahns Verlagsh. geh. 1 Thlr. 20 Sgr.

Kern, F., kritische Bemerkungen zum 3. Theil der pseudoaristotelischen Schrift Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου. gr. 4. Oldenburg, Stallings Buchh. geh. 6 Sgr.

Klopp, O., Leibniz' Plan der Gründung einer Societät der Wissenschaften in Wien. Lex.-8. Wien, Gerold's Sohn in Comm. geh. n. 16 Sgr.

Körner, F., das Werden und Wachsen des menschlichen Geistes. 2 Bde. gr. 8. Jena, Hermsdorf. geh. n. 2 Thlr. 15 Sgr.

Köstlin, Karl, Aesthetik. 2. Hälfte 2. (Schluss-) Lief. Lex.-8. Tübingen, Laupp. n. 1 Thlr. 20 Sgr.

Krause, K. Ch. F., Vorlesungen über das System der Philosophie. 1. Bd. Auch unter dem Titel: Der zur Gewissheit der Gotteserkenntniss als höchsten Wissenschaftprincipien emporleitende Theil der Philosophie. 2. Aufl. gr. 8. Prag, Tempsky. geh. n. 2 Thlr.

Kuhn, E., Propaedeutik für wissenschaftliche Studien. gr. 8. Berlin, Webers Verlags-Conto. geh. n. 18 Sgr.

Kummer, P., die Karl Vogt'sche Theorie von der Abstammung des Menschen. 2. Aufl. gr. 8. Zerbst, Zeidler's Buchhandl. geh. n. 10 Sgr.

Lange, W., die Fundamentalsätze der heutigen erziehlichen Theorie und Praxis. Rede. 16. Cöthen, Schettler. geh. n. 5 Sgr.

— die Schule im Lichte des erziehlichen Princips. Vortrag. gr. 16. Berlin, Springer'sche Buchh. geh. n. 5 Sgr.

Lazarus, M., Rede beim Schluss der ersten israelitischen Synode zu Leipzig am 4. Juli 1869. Nebst der Ansprache des Oberrabiner Dr. Löw. gr. 8. Leipzig, List u. Francke. geh. n. 10 Sgr.

von Leonhardi, H. K., der Philosophencongress als Versöhnungsrath. gr. 8. Prag, Tempsky. geh. n. 15 Sgr.

Liebmann, O., über den objectiven Anblick. Eine kritische Abhandlung. gr. 8. Stuttgart, Schober. geh. 1 Thlr. 9 Sgr.

Lucretii, Cari, T. de rerum natura libri VI. Editio ster. C. Tauchn. Nova impr. 16. Leipzig, Holtze. geh. 15 Sgr.

Lucretius Carus, T., von der Natur der Dinge. Deutsch von W. Binder. 3. Bdchn. (Stuttgarter Sammluug Nr. 304.) 8. Stuttgart, Hofmann'sche Verlagsbuchhandlung. 6 Sgr. [Bdch. 1. 2 s. Bd. I S. 412 Bd. II. S. 412.]

Majunke, P., Confessionell oder Confessionslos? gr. 8. Breslau, Goerlich u. Coch. geh. 12 Sgr.

Marquardt, J., alte und neue Lebensansichten. Ein Vortrag. Gotha, Thienemann. 7½ Sgr.

Der Mensch. Principien und Ideen zu seinem Leben. (Von J. Müller.) gr. 8. Leipzig, Leiner in Comm. geh. n. 12 Sgr.

Meyer, J. B., die Gemeinschaft der Facultäten. Rede. 8. Bonn, Marcus. geh. n. 5 Sgr. [S. oben S. 174—182.]

Meyr, M., die Fortdauer nach dem Tode. 8. Leipzig, Brockhaus. geh. n. 20 Sgr.

Michelis, F., das Formentwickelungsgesetz im Pflanzenreiche oder das natürliche Pflanzensystem nach idealem Principe ausgeführt. gr. 8. Bonn, Henry. geh. n. 1 Thlr. 20 Sgr.

Mill, John Stuart, gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Red. v. Th. Gomperz. 1. Bd. Die Freiheit. — Das Nützlichkeitsprincip. — Rectoratsrede. gr. 8. Leipzig, Fues' Vetlag. geh. n. 1 Thlr.

— — 5. u. 6. Bd. Grundsätze der politischen Oeconomie. [3. deutsche Ausg.] 1. u. 2. Bd. gr. 8. Ebend. geh. à n. 1 Thlr.

Mohl, Rob. v., Staatsrecht, Völkerrecht und Politik. Monographieen 3. Bd. Politik 2. Bd. Lex. 8. Tübingen, Laupp. n. 4 Thlr. 10 Sgr.

— Wider die Gleichstellung der Juden. gr. 8. Berlin, Adolf u. Co. geh. n. 5 Sgr.

Moralismus oder Emancipation des Geistes. In 6 Conversationen. gr. 8. Wien, Gerolds Sohn in Comm. geh. n. 1 Thlr.

Müller, M., Gedankenmainlinien oder durch Nacht zum Licht. gr. 8. Leipzig, Haessel. geh. n. 1 Thlr. [S. oben Bd. II. S. 481—483.]

Mutzenbecher, W., warum bedürfen wir weiblicher Dienstbotenschulen? und wie sollen sie angelegt sein? gr. 8. Hamburg, Nolte. geh. n. 3 Sgr.

Naumann, E., die Tonkunst in der Culturgeschichte. 1. Bd. 1. Hälfte. gr. 8. Berlin, Behr. geh. n. 1 Thlr. 10 Sgr.

Nebelscheuche, die, von Maximus Casus, Oberlehrer zu Druntenheim. 1. 2. Heliade. gr. 16. Berlin, Frank. geh. à n. 5 Sgr.

v. Neergard, C. B., die Demokratie, der Socialismus und das Christenthum. 8. Kiel, v. Maack's Verlag. geh. 1½ Sgr.

Nitzsch, F., Rede zur Feier des 100jährigen Geburtstages Friedrich Schleiermachers am 21. Novbr. 1868. gr. 8. Giessen, Heinemann. geh. n. 4 Sgr.

Noack, L., Tharraçah u. Sunamith. Das hohe Lied in einem geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. geh. n. 1 Thlr. 10 Sgr.
Padberg, A., die Volksschule im Verhältniss zu Kirche und Staat gegenüber der Verfassungsurkunde des preussischen Staats. 8. Paderborn, Schöningh. geh. 6 Sgr.
Pädagogik, moderne, in Briefen. 3. Hft. gr. 8. Darmstadt, Zernin. 6 Sgr. [Hft. 1. 2. s. Bd. II. S. 413.]
Palmer, Ch., evangelische Pädagogik. 4. Aufl. gr. 8. Stuttgart, J. F. Steinkopf. geh. n. 2 Thlr. 12 Sgr.
Paul, L., Kant's Lehre vom idealen Christus. Ein Vergleich mit der Christologie der Kirche. gr. 8. Kiel, Schröder u. Co. geh. n. 1 Thlr.
Peip, A., das Kreuz und die Weltweisheit. Ein Vortrag. gr. 8. Hannover, Meyer. geh. 6 Sgr.
Perty, M., Blicke in das verborgene Leben des Menschengeistes. gr. 8. Leipzig, C. F. Winters Verlagsh. geh. n. 1 Thlr. 15 Sgr.
Pestalozzi's sämmtliche Werke. Gesichtet, vervollständigt etc. von L. W. Seyffarth. 1. u. 2. Hft. gr. 16. Brandenburg, Müller. à n. 6 Sgr.
Philosophia patrum versibus praesertim leoninis rythmis germanicis adjectis juventuti studiosae hilariter tradita. gr. 8. Coblenz, Hergt. geh. n. 20 Sgr.
Pichler, A., die Theologie des Leibniz aus sämmtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart zum ersten Male vollständig dargestellt. 1. Thl. gr. 8. München, Litterarisch-artistische Anstalt. geh. n. 2 Thlr. 4 Sgr.
Plath, J. H., über Schule, Unterricht und Erziehung bei den alten Chinesen. gr. 8. München, Franz. geh. n. 15 Sgr.
Porphyrius vier Bücher von der Enthaltsamkeit. Aus dem Griechischen mit Einleitung und Anmerkungen von E. Baltzer. gr. 8. Nordhausen, Förstemann. geh. n. 20 Sgr.
Preger, Wilh., Meister Eckhart und die Inquisition. Aus den Abh. der k. bayer. Akad. d. Wiss. gr. 4. München, Frantz in Comm. n. 18 Sgr.
Preyer, W., der Kampf um das Dasein. gr. 8. Bonn, Weber's Buchh. geh. n. 10 Sgr.
Reinhold, W., Philosophie der deutschen Sprache in populärem Gewande. Ein Grundriss für Volks- und Bürgerschulen. gr. 16. (Allentown.) Philadelphia, Schäfer u. Koradi. In engl. Einbd. 20 Sgr.
Religions-Philosophie, die, als eine Wissenschaft für Jeden, ist reif für eine Umgestaltung. 8. Halle a. S., Herrmann in Comm. geh. n. 10 Sgr.
Riedel, A., über das Dasein Gottes. Eine Beweisführung in Form zweier Dialoge. 8. Augsburg, Kollmann'sche Buchh. geh. 1 Sgr.
Ritter, Gedächtnisspredigt für Dr. Heinrich Eltester, Prediger an der Heiligengeistkirche zu Potsdam. gr. 8. Potsdam, Gropins'sche Buchh. in Comm. geh. n. 3 Sgr.

Ritter, H. et L. Preller, Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta. Editio IV. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. geh. n. 2 Thlr. 20 Sgr.

Rossbach, J. J., Geschichte der Gesellschaft, 2. Theil. Die Mittelklassen im Orient und im Mittelalter der Völker des Occidents. 8. Würzburg, Stubers Buchh. geh. n. 1 Thlr. [Th. 1 s. Bd. I. S. 73.]

Rötscher, H. Th., Entwickelung dramatischer Charaktere aus Lessing's, Schiller's und Goethe's Werken mit steter Beziehung auf ihre Darstellung. 8. Hannover, Rümpler. geh. 1 Thlr.

Sauppe, G., Appendicula ad Xenophontis editionem stereotypam continens annotationem criticam in scripta minora. gr. 8. Leipzig, B. Tauchnitz. geh. 12 Sgr.

Schallberg, J., Unsterblichkeit oder die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode. 3. Aufl. 8. Naumburg, Regel. geh. n. 10 Sgr.

Scheibert, C. G., die Confessionalität der höheren Schulen. Ein Beitrag zur Schul-Pädagogik. gr. 8. Stettin, von der Nahmer. n. 12½ Sgr.

Schenkel, D., brennende Fragen in der Kirche der Gegenwart. Drei Vorträge. 8. Wiesbaden, Kreidel's Verlag. geh. n. 12 Sgr.

Schleiermacher, Friedrich. Eine Festgabe für das deutsche Volk. gr. 8. Heidelberg, Emmerling in Comm. geh. n. 4 Sgr.

— Reden gehalten in Frauenfeld bei der Säkularfeier seines Geburtstages von Kreis, Gamper und Krauss. gr. 8. Frauenfeld, Huber's Buchh. geh. n. 8 Sgr.

Schmidt, H., Plato's Kratylus im Zusammenhange dargestellt mit kritisch-exeget. Anmerkungen erläutert. gr. 8. Halle, Buchh. d. Waisenhauses Verlags-Cto. geh. n. 20 Sgr.

Schmiedl, A., Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie. gr. 8. Wien, Herzfeld u. Bauer. geh. n. 2 Thlr. 10 Sgr.

Senff, E., Vorschule der wissenschaftlichen Pädagogik. Berlin, Geelhaar's Buchh. geh. n. 4 Sgr.

Spindler, W., die Schule — die Schule und nochmals die Schule. Ein Vortrag. 2. Aufl. 8. Berlin, Rubenow. geh. 1½ Sgr.

Spir, A., Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit. gr. 8. Leipzig, Förster u. Findel. geh. n. 1 Thlr. 10 Sgr.

Spörri, H., zur hundertjährigen Feier der Geburt Schleiermachers. Vortrag. gr. 8. Hamburg, Mauke Söhne. geh. n. 6 Sgr.

Stahl, J., die natürliche Gotteserkenntniss aus der Lehre der Väter dargestellt. gr. 8. Regensburg, Pustet. geh. 21 Sgr.

Steger, J., Platonische Studien I. gr. 8. Innsbruck, Wagner's Univ.-Buchh. geh. n. 6 Sgr.

Steinschneider, M., Al-Farabi (Alpharabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern *(Mémoires de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. VII. Série. Tome XIII. N. 4.)* gr. 4. Leipzig, Voss in Comm. geh. n. 2 Thlr. 10 Sgr.

Stimmen aus der Berliner Lehrerwelt. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften, redigirt von R. Schobert. 1. Heft. Confessionslose Schule. gr. 8. Berlin, Geelhaar. geh. n. 2½ Sgr.

— 2. Heft. Ebda. n. 4 Sgr.

Stöckl, A., Lehrbuch der Philosophie. 2 Abtheilungen. 2. Aufl. gr. 8. Mainz, Kirchheim. geh. 3 Thlr. 15 Sgr. [1. Aufl. s. Bd. I. S. 509.]

Stoy, K. V., philosophische Propädeutik. 1. Abth. Die philosophischen Probleme und die Logik. gr. 8. Leipzig, Engelmann. geh. 12 Sgr.

Strümpell, L., Erziehungsfragen, gemeinverständlich erörtert. gr. 8. Leipzig, Verlag für erziehenden Unterricht. geh. n. 15 Sgr.

Struve, G., das Seelenleben oder die Natur des Menschen. gr. 8. Berlin, Grieben. geh. n. 1 Thlr. 10 Sgr.

Studt, H. H., die materialistische Erkenntnisslehre, dargestellt und beurtheilt zur Orientirung für Gebildete. gr. 8. Altona, Menzel. geh. n. 20 Sgr.

Stumpf, K., Verhältniss des Platonischen Gottes zur Idee des Guten. gr. 8. Halle, Pfeffer. geh. n. 12 Sgr.

Teichmüller, G., Aristotelische Forschungen. II. Auch unter dem Titel: Aristoteles' Philosophie der Kunst. gr. 8. Halle, Barthel. geh. n. 3 Thlr. (S. oben S. 133—157.)

Thomae Aquinatis summa theologica diligenter emendata Nicolai Sylvii Billuart et C. J. Drioux notis ornata. Editio IV. 8. voll. gr. 8. Luxemburg, Brück. n. 6 Thlr.

— — *Textum rec. J. H. Kessel. Tom. I., Sect. I.* Lex.-8. Brixen, Theol. Verlagsanstalt. n. 26 Sgr.

Thomsen, N., akademische Festrede am 100jährigen Geburtstage Friedrich Schleiermacher's. gr. 4. Kiel, Universitätsbuchhandlung. geh. 7½ Sgr.

Twesten, A., zur Erinnerung an Frdr. Dan. Ernst Schleiermacher. Vortrag. gr. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. geh. 7½ Sgr.

Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrgang 1868. 4. Heft. October—December. gr. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. Verlags-Conto. 10 Expl. n. 14 Sgr.

— Jahrgang 1869. 1. Heft. Januar—März. Ebda. 10 Expl. n. 15 Sgr.

Vogel, A., Sonne stehe still zu Gibeon! Untersuchung der Stelle Josua 10 und Vertheidigung des Wunders gegen die bildliche Auffassung. 8. Berlin, Beck. geh. 7½ Sgr.

Volkmann, R., Synesius von Cyrene. Eine biographische Charakteristik. gr. 8. Berlin, Ebeling u. Plahn. geh. n. 1 Thlr. 25 Sgr.

Von deutschen Hochschulen. Allerlei was da ist und was da sein sollte. Von einem deutschen Professor. 8. Berlin, G. Reimer. geh. 1 Thlr.

Weisheit, die der Braminen, in der confessionslosen Schule. Ungehaltene Rede eines unabhängigen Freidenkers. 1. u. 2. unveränderte Aufl. gr. 8. Breslau, Gebhardi. n. 1 Sgr.

Weismann, Aug., über die Berechtigung der Darwin'schen Theorie. Ein akademischer Vortrag. gr. 8. Leipzig, 1868. Engelmann. 9 Sgr. [Anz. L. C. 19.]

Wiener, Ch., die Grundzüge der Weltordnung. 2. u. 3. Buch. Die geistige Welt und Wesen und Ursprung der Dinge. 2. [Titel-] Ausg. gr. 8. Dresden, Ehlermann. Geh. n. 1 Thlr. 15 Sgr.

Wolf, F. A., kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache. Hrsg. durch G. Bernhardy. 2 Bde. gr. 8. Halle, Buchh. d. Waisenhauses. Verl.-Conto. geh. n. 4 Thlr. 15 Sgr.

Wolff, M., Betrachtungen zur Religion und Ethik der Gegenwart. gr. 8. Hamburg, Gröning. geh. n. 20 Sgr.

Woltersdorf, Th., Schleiermacher's Predigten über die Augsburgische Confession. Ein Vortrag. gr. 16. Greifswald, Bamberg. geh. n. 5 Sgr.

Wyneken, E. F., das Naturgesetz der Seele oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese. Inaugural.-Dissertation. gr. 8. Hannover, Schulze. n. 10 Sgr.

Xenophon's Werke. Bd. 11. Hipparchikus und über die Reitkunst. Uebers. von Ch. H. Dörner (Sammlung ausgew. griech. u. röm. Classiker, N. 298. Stuttgart, Hoffmann'sche Verlagsbuchh. 9 Sgr.

— Cyropaedie: Für den Schulgebrauch erklärt von L. Breitenbach. 2. Aufl. 2 Hefte. gr. 8. Leipzig, Teubner. à n 12 Sgr.

— Memorabilien. Mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von M. Seyffert. 3. Aufl. Leipzig, Holtze. geh. 18 Sgr.

Zachler, F., Friedrich Schleiermacher. Kurzer Abriss seines Lebens und Wirkens. 8. Breslau, Mälzer. n. 3 Sgr.

Zeitschrift für Ethnologie und ihre Hülfswissenschaften als Lehre vom Menschen in seinen Beziehungen zur Natur und Geschichte. Hrsg. von A. Bastian und R. Hartmann. 1. Jahrgang 1869. 1. Heft. Lex.-8. Berlin, Wiegandt u. Hempel. pro cplt. n. 5 Thlr.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Herausgeg. von I. H. v. Fichte, H. Ulrici und I. U. Wirth. Neue Folge Bd. 54. Hft. 1. gr. 8. Halle, Pfeffer. pro cplt. n. 1 Thlr. 25 Sgr.

Zeller, E., die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Thl. 3. Aufl. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. geh. n. 5 Thlr. 10 Sgr.

Zenker, G., über das Wesen der Bildung mit besonderer Berücksichtigung der Erziehung und des Unterrichts, nebst Lehrplan etc. gr. 8. Jena, F. Frommann. geh. n. 16 Sgr.

Chronik.

Die Schulreform-Bewegung.

(Fortsetzung.)

Das Verhältniss der Schule zur Kirche stellt der Schulreform bedeutende Hindernisse entgegen. Die Kirche ist in sich unfrei, ihr Dogma und ihre Verfassung stehen in vielfachem Widerspruch mit der Wissenschaft, ein Widerspruch, welcher unbedingt gelöst werden muss, wenn die Kirche selbst ihre Aufgabe erfüllen soll. Da nun die Schule theils die Lehre der Wissenschaft selbst, theils ihre Ergebnisse für das praktische Leben mittheilt, muss sie jeden Einfluss der Kirche von sich fern halten, der ihre eigene Entwickelung hemmen könnte. Hieraus folgt, dass sie der Kirche jedenfalls keine leitende Stellung einräumen kann. Eine solche Stellung beansprucht die unfreie Kirche aber als ein historisches Recht, weil die unmündige Schule des Mittelalters und der Reformationszeit unter ihrer Vormundschaft aufgewachsen ist. Die Majorität der Schulmänner und darunter viele von entschieden kirchlicher Gesinnung, ist jedoch seit langer Zeit überzeugt, dass die Schule — auch die Volksschule — jetzt mündig ist. Nach ihrer Ansicht ist selbst die freie Kirche weder berufen, noch befähigt, die Wissenschaft und ihre Lehre, wozu auch die Einführung der Wissenschaft in das Volksleben gehört, zu leiten. Dieser Grundsatz ist von praktischer Wichtigkeit besonders für die Volksschule, welche thatsächlich unter der Leitung und Aufsicht der Geistlichkeit steht. Auch auf der diesjährigen allgemeinen deutschen Lehrerversammlung wurde die Unabhängigkeit von der Kirche als eine Grundbedingung der freien Schule hingestellt. — Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass Geistlichen, welche wirklich pädagogisch gebildet sind, die Aufsicht über die Schule übertragen werde; nur kann die pädagogische Bildung nach dem Urtheil der Fachmänner nicht durch das jetzt übliche sechswöchentliche Hospitiren an einem Seminar erlangt werden. Das Urtheil über die Befähigung der Geistlichen zur Schulaufsicht kann überhaupt nur den leitenden Organen der selbstständigen Schule zustehen, denn jene Geistlichen sollen der Schule nicht als Geistliche, sondern als Pädagogen dienen.

Eine weitere Frage ist, ob die Schule, um jeden Conflict mit der unfreien Kirche zu vermeiden, gänzlich von dieser zu trennen ist, d. h. ob der Religionsunterricht, dessen „Leitung“ die Kirche stets für sich beanspruchen wird, von der Schule ausgeschlossen und der Kirche überlassen werden soll. Auf der allgemeinen Lehrerversammlung erklärte Herr Seyffarth in dem Eröffnungsvortrage diese Frage vom pädagogischen Standpunkte aus für vollständig

gelöst. Die deutsche Pädagogik, führte er aus, ruht selbst auf dem Grunde der Religion; sie will den Menschen seinem ewigen, himmlischen Berufe entgegenführen. Daher kann sie den Religionsunterricht nicht entbehren und muss darin mit der Kirche, welcher das Kind angehört, Hand in Hand gehen; ein Zwiespalt wäre für sie selbst verderblich. Die Schule darf also das Kind durchaus nicht von der Kirche trennen; aber sie muss auch bei der religiösen Ausbildung desselben selbstständig nach pädagogischen Grundsätzen verfahren. Dies ist ebenfalls die Ansicht der überwiegenden Majorität in der Lehrerwelt. Indess eine geringe Minorität will in der That den Religionsunterricht gänzlich von der Schule verbannen. Am Abend des Tages, an welchem die allgemeine Lehrerversammlung ihre Sitzungen schloss, versammelte sich der Verein für Freiheit der Schule unter dem Vorsitz des Herrn Franz Duncker, um der Ansicht jener Minorität einen Ausdruck zu verleihen; die noch anwesenden Lehrer waren zu der Sitzung geladen. Der genannte Verein, der unter seinen Mitgliedern, die den verschiedensten Berufsklassen angehören, nur eine sehr geringe Anzahl von Schulmännern zählt, erstrebt gegenwärtig hauptsächlich die Gründung einer confessionslosen Schule und versteht darunter eine Schule ohne Religionsunterricht. Da dies zunächst eine Privatschule sein soll, ist zu ihrer Gründung eine Concession nöthig, welche die Gemeindebehörden indess versagt haben, weil auf jeder Schule nach dem Gesetz der Religionsunterricht obligatorisch sei. Der Vorstand des Vereins für Freiheit der Schule hat gegen diese Concessionsverweigerung remonstrirt; er hält den Religionsunterricht nur in der öffentlichen Schule für obligatorisch, da beim Privatunterricht nur nachzuweisen sei, dass die Kinder dieselben Kenntnisse erlangen, welche die Volksschule mittheilt; wie sie diese erlangen, sei freigestellt, und so stehe nichts im Wege, dass in der neu zu gründenden Schule der Religionsunterricht ausgeschlossen werde, wenn die Eltern diesen nur anderweitig ertheilen liessen. Hierbei beruft man sich auf Artikel 22 der Verfassung, wonach Unterricht zu ertheilen und Unterrichtsanstalten zu gründen und zu leiten, Jedem freisteht, wenn er seine sittliche, wissenschaftliche und technische Befähigung den betreffenden Staatsbehörden nachgewiesen hat. Allein der angezogene Verfassungsparagraph hat bekanntlich noch keine Gültigkeit, und nach den bestehenden Gesetzen hat die Verwaltung mindestens unbeschränkte Vollmacht, eine Schule nicht zu concessioniren, welche so wesentlich von den Grundsätzen der öffentlichen Schule abweicht.

In der obenerwähnten letzten Sitzung des Vereins für Freiheit der Schule legte der Vorstand desselben zunächst Rechenschaft über seine bisherige Wirksamkeit ab und protestirte darauf gegen die Ansicht, welche in der allgemeinen Lehrerversammlung über das Verhältniss der Schule zur Kirche geltend gemacht war. Unter mehrfachem Widerspruch suchte man nachzuweisen, dass nur die religionslose Schule im Stande sei, sich der Uebergriffe der

Kirche zu erwehren. Im Anschluss hieran entwickelte der Lehrer Sack in einem längeren Vortrage die Consequenzen, die sich aus dem Begriff der religionslosen Schule ergeben. Eine solche Schule müsste nach seiner Deduction aus allen Unterrichtsgegenständen Alles ausschliessen, was sich auf Religion oder religiöse Nutzanwendung bezieht. Dies hat offenbar für den Unterricht in der Geschichte und die Einführung in die deutsche Nationalliteratur die wesentlichsten Folgen, denn da in der Geschichte überhaupt und namentlich auch in der Geschichte der Literatur die Religion ein wesentlich bedingendes Element ist, so würden jene beiden Disciplinen ganz unwissenschaftlich und unwahr werden, wenn man dies Element herausnehmen wollte. Herr Sack berechnete, dass auf diese Weise eine bedeutende Zeit für die Einprägung nützlicher Kenntnisse gewonnen würde; allein Kenntnisse, ohne die nöthige ethische Grundlage, sind pädagogisch ohne Werth, und die ethische Grundlage kann der Jugend nur durch das Medium der Religion gegeben werden; die religiöse Bildung aber muss, wenn sie wirksam sein soll, in innigem Zusammenhange mit dem gesammten Unterricht stehen.

Wird nun wirklich durch die religionslose Schule den Uebergriffen der Kirche gewehrt?

Nach dem Plane des Vereins für Freiheit der Schule sollen die Schüler einer solchen Anstalt dennoch Religionsunterricht, nur ausserhalb derselben, erhalten und dies soll von den Eltern der Behörde gegenüber nachgewiesen werden. Wer ertheilt diesen Privatunterricht? Vielleicht beabsichtigen einige Mitglieder des Vereins, die religiöse Erziehung ihrer Kinder selbst zu übernehmen. Soll aber die religionslose Schule allgemeine Verbreitung finden, so werden besondere Religionslehrer ausserhalb der Schule unterrichten müssen. Sind dies nicht Geistliche der Confessionen, so ist die Zerreissung des Unterrichts eine Thorheit. Im Allgemeinen wird man aber auf die Geistlichen recurriren. Was für Folgen hieraus entstehen, zeigt sich in den Niederlanden, wo man den Religionsunterricht vom Plane der Volksschule ausgeschlossen hat und den einzelnen Confessionen überlässt. Dort ist durch diese Massregel gerade der fanatischen Einwirkung der Kirche auf die Jugend Vorschub geleistet, und der pädagogische Zweck der Schule wird dort durch die negativen Eingriffe der Geistlichkeit gehemmt, da man gegen Alles Einspruch erhebt, was in den ethischen Disciplinen mit religiösen Ansichten zusammenhängt. Ausserdem hat sich der unnatürlichen Einrichtung der öffentlichen Schule gegenüber ein System von streng confessionellen Privatschulen gebildet, wodurch das Schulwesen zersplittert ist.

Wir sind überzeugt, dass man in Deutschland den Knoten nicht in ähnlicher Weise zerhauen wird. Die religionslose Schule vermehrt gerade die Macht der unfreien Kirche; sie wälzt zum grossen Schaden der Jugend eine ihrer eigenen Hauptaufgaben von sich ab. Denn auch in Betreff des Religionsunterrichts muss man daran festhalten, dass die Kirche nicht den Beruf hat, die Jugend

zu erziehen, und nichts kann in dieser Beziehung gerechtfertigter sein, als die Maxime der Regierung, wonach auch an den höheren Schulen der Religionsunterricht nur von Lehrern der betreffenden Anstalt, nicht von Geistlichen ertheilt werden soll.

Wir halten das Vorgehen des Vereins für Freiheit der Schule für durchaus verkehrt. Aber der Verein hofft, dass das Beispiel, welches er mit Gründung einer religionslosen Schule zu geben gedenkt, bald überall Nachahmung finden wird. Wäre diese Voraussetzung richtig, so läge hierin offenbar eine Gefahr für die Entwicklung des Schulwesens, und man müsste für das projectirte Unterrichtsgesetz dem Gesetzentwurf des Ministers v. Bethmann-Hollweg zustimmen, welcher den Artikel 22 der Verfassungsurkunde aufhebt, und die Errichtung von Privatschulen unbedingt von der Concession der Aufsichtsbehörden abhängig macht. Allein die religionslose Schule könnte in der Masse vielleicht ein Publicum finden, wenn sie sich selbst zu erhalten vermag; da sich aber notorisch die opferwillige Begeisterung für das Princip nicht einmal auf alle Mitglieder des Vereins für Freiheit der Schule erstreckt, so müsste sie sich zu einer durch Schulgeld erhaltenen Mittelschule gestalten. Als solche würde sie jedoch in keiner Beziehung gegen die durch das Unterrichtsgesetz zu sichernden öffentlichen Mittelschulen in die Schranken treten können, abgesehen davon, dass die zu Grunde liegende Idee in dem intelligenteren Theile des Volkes nur geringen Anklang findet.

Da die freie öffentliche Schule aus äusseren und inneren Gründen alle gediegenen Lehrkräfte absorbiren würde, so kann neben derselben nie mit staatlich geprüften Lehrern — wie von Bethmann-Hollweg annahm — „ein System von Privatschulen eingerichtet werden, welche in kirchlicher oder politischer Beziehung Zwecke der Jugenderziehung verfolgten, die mit dem Princip und dem Interesse des Staats und der anerkannten Kirchen nicht vereinbar wären.“ Das Gespenst einer solchen Verschwörung hat die autonome Schule nicht zu fürchten, auch nicht von der entgegengesetzten Seite, als hier supponirt wurde — nämlich von den katholischen Congregationen, vorausgesetzt, dass auch diese nur mit ordnungsmässig geprüften Lehrern wirken dürfen.

Der Privatunterricht aber muss durchaus von allen äusseren Fesseln befreit werden, wenn er seiner Bestimmung neben der mächtigen Staatsschule genügen soll. Die Gesetzgebung kann und muss den Artikel 22 der Verfassungsurkunde bestehen lassen.

Damit die Privatschulen in der confessionellen Frage nicht in falsche Wege einlenken, kommt es vor Allem darauf an, dass die öffentliche Schule ein rationales Verhältniss zur Kirche eingehe. Das Kind soll zur freien Selbstbestimmung erzogen werden. Ist dies aber möglich, wenn man es, ehe es denken gelernt hat, mit den religiösen Vorstellungen einer bestimmten Confession anfüllt, bloss weil seine Familie zufällig dieser Confession angehört? Lebt sich der heranwachsende Mensch nicht dadurch in Vorurtheile gegen andere Confessionen ein, so dass er entweder auf ewig in den

durch die Geburt gezogenen Kreis gebannt bleibt, oder wenn später die aufgedrungenen Vorstellungen unzureichend erscheinen, sich ganz von dem kirchlichen Leben abwendet, während eine andere frei gewählte Confession vielleicht seinem religiösen Bedürfnisse genügt hätte? Offenbar liegt vom pädagogischen Standpunkte aus der Gedanke nahe, die Schule dürfe keinen confessionellen, sondern nur einen allgemeinen Religionsunterricht ertheilen. Die philanthropische Richtung des vorigen Jahrhunderts hat diesen Gedanken durchzuführen versucht, und sie konnte den Versuch wagen, ohne in einen confessionellen Conflict mit den Kreisen zu gerathen, an welche sie sich wandte. Das preussische Ober-Consistorium stellte es in einem Erlass vom Jahre 1799 selbst als wünschenswerth hin, dass der Religionsunterricht auf die allgemeinen Wahrheiten der Religion und auf die allen kirchlichen Parteien gemeinschaftliche Sittenlehre beschränkt werde. Auch heute noch giebt es Schulmänner, die diesen Grundsatz für richtig halten, nnd besonders hat Diesterweg demselben Eingang bei den Pädagogen zu verschaffen gesucht. Auf der diesjährigen allgemeinen Lehrerversammlung wurde er von Wichard Lange vertreten, der die Ansicht, dass man einen allgemeinen Religionsunterricht nicht geben könne, für eine „Bornirtheit“ erklärte. Wenn letztere Behauptung richtig ist, so trifft übrigens die grosse Mehrzahl derjenigen, vor welchen Lange sprach, ja die grosse Mehrzahl der Lehrerwelt überhaupt der Vorwurf der „Bornirtheit“. Denn allerdings ist die Ansicht überwiegend, dass der Religionsunterricht nicht anders als confessionell sein könne, und hierüber sind auch diejenigen einig, welche diesen Unterricht von der Schule ausschliessen wollen.

Der allgemeine Religionsunterricht soll das enthalten, was die Confessionen einigt. Hierzu gehört für jenen Unterricht nicht das Sittengesetz; denn dies ist an sich eben so wenig Religion, wie die Wissenschaft oder die Kunst, sondern steht nur wie die letzteren Sphären mit der Religion in inniger Beziehung. Der Religionsunterricht kann eben nur Dogmen mittheilen, die Handeln, Wissen, Fühlen und Schaffen der Menschen auf Gott beziehen. Nun lässt sich nicht leugnen, dass die verschiedenen Confessionen in vielen solcher Dogmen übereinstimmen, z. B. in der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Aber wie soll man die übereinstimmenden Dogmen dem Kinde mittheilen? In abstracter Weise darf dies nicht geschehen, wenn man nicht gegen die Fundamentalregeln der Pädagogik verstossen will; eine speculative Religionsphilosophie aber, welche bis zu den concreten Erscheinungen hindurchdringen könnte, ist den Schülern unverständlich; denn sie setzt voraus, dass man sich dialektisch über die Welt der Erscheinungen zu erheben vermag, wozu die Jugend unfähig ist. Somit kann man die allgemeinen Religionswahrheiten den Schülern nur an concreten Anschauungen klar machen. Solche Anschauungen bietet zuerst die Natur, und die allgemeine Religion, welche sich auch gern die „natürliche“ nennt, weil sie nur das aus der Natur

jedes Menschen entspringende Gottesbewusstsein zu enthalten glaubt, sucht das Wesen und die Eigenschaften Gottes vorzugsweise aus der Natur zu deduciren. Dass solche Deductionen an sich indess durchaus unzulänglich sind, ist nicht etwa bloss von der Philosophie nachgewiesen, was jeder Religionslehrer wissen sollte, sondern leuchtet in unserer materialistischen Zeit auch dem Verstande der Kinder ein, und der Zweifel beginnt bei unserer Jugend sehr früh. Wenn auch, wie Wich. Lange sagt, „die Natur der Tempel ist, in welchem an tausend Ecken und Enden der Schöpfer selber predigt", so achtet dieser Predigt doch nur der, welcher Gott bereits kennt und verehrt.

Gott wirkt aber nicht bloss in der Natur, sondern auch in der Geschichte, und hier scheint der einzig richtige Anknüpfungspunkt für die religiöse Erziehung zu liegen. Wir können das Göttliche nur durch das Gefühl auffassen, wir müssen es in uns, in der Geschichte unseres Innern fühlen und schauen lernen, dann gewinnt es eine untrüglichere Sicherheit, als die äussere Anschauung der Sinne. Jede Erziehung, welche das Gefühl betrifft, wird aber dadurch bewirkt, dass sich die jüngere Generation in das durch Erfahrungen geläuterte Gefühl der älteren, und allgemeiner dadurch, dass sich die Menschheit der Gegenwart in das Gefühlsleben vergangenen Generationen einlebt; denn auch hier kann, wie beim Wissen, nicht jeder von vorn anfangen. In der Geschichte also muss man zuerst Gott suchen, und wenn die Jugend hier die Gottesidee in den Herzen der grössten Menschen keimen und sich gestalten sieht, wenn sie dann von den Gedanken und Gefühlen derselben durchdrungen das Walten der Gottheit in dem Drama der Weltgeschichte ahnen lernt, wird sie auch in ihren kleinen Verhältnissen die Spuren des Unendlichen suchen und dann auch die Stimme Gottes in der Natur vernehmen.

Sollte also die allgemeine Religion nicht in der Geschichte eine vollständig genügende Erkenntnissquelle haben? Wenn Gott in der Geschichte erkannt werden soll, muss man diese als eine Erziehung des Menschengeschlechts auffassen. Bei dieser Erziehung aber wird die historische Entwicklung der Gottesidee, also die Religionsgeschichte den Mittelpunkt bilden. Ein allgemeiner Religionsunterricht müsste nun die Heroen der gesammten Religionsgeschichte vorführen. Beschränkt er sich darauf nachzuweisen, dass sich in allen immer ein Gemeinsames vorfindet, so würde dadurch die Geschichte unwahr; denn es findet darin eine Entwicklung statt. Soll dagegen der Lehrer diese Entwicklung von nicht confessionellem Standpunkt aus darstellen, so müsste er einen höheren Massstab dafür haben, d. h. selbst über den Confessionsunterschieden stehen. Dies kann man aber doch nur von einer geringen Anzahl von Lehrern voraussetzen, und der Standpunkt, von welchem die letzteren die Confessionen beurtheilen, ist ausserdem durchaus subjectiv, da ja allgemeingültig, d. h. durch die Geschichtswissenschaft das Entwickelungsgesetz der noch im Werden begriffenen Geschichte der Confessionen nur mangelhaft

in einzelnen Punkten festgestellt ist. Der jüdische Lehrer, welcher in seiner Confession steht, wird die christliche Religion offenbar nicht als eine höhere Stufe der mosaischen Religion, der katholische den Protestantismus nicht als eine Fortentwickelung des Katholicismus ansehen können; beide werden hiernach die Erziehung des Menschengeschlechts anders deuten müssen, als der protestantische Lehrer. Aber sie werden trotzdem sehr wohl die historisch feststehenden Einwirkungen der Confessionen auf einander berücksichtigen können und in der Schule immer gerade das hervorheben, was die Confessionen einigt.

Wenn indessen auch die Confessionalität des Lehrers einen allgemeinen Religionsunterricht nicht unmöglich machen würde, so wäre derselbe doch wegen des Verhältnisses der Schule zur Familie und Kirche nicht zu billigen. Man kann es allerdings als zufällig ansehen, dass ein Kind von bestimmten Anlagen durch die Geburt einer Familie von bestimmter Confession angehört. Allein thatsächlich empfängt im Allgemeinen Jeder die ersten religiösen Anregungen in der Familie, und das religiöse Leben der Familie ist das eigentliche Leben der Confessionen in ihrer historischen Entwicklung. Bekennt sich eine Familie nicht bloss äusserlich, sondern wahrhaft lebendig zu einer Confession, so kann die Schule auf die Kinder derselben in religiöser Beziehung nur einwirken, wenn sie im Religionsunterricht auf demselben confessionellen Boden steht. Ist dagegen die Verbindung der Familie mit der Kirche nur eine äusserliche, so ist dies jedenfalls ein Uebelstand, gleichviel ob die Kirche oder die Familie die Schuld davon trägt. Hierdurch wird die Schule in der religiösen Erziehung der Kinder aus jener Familie gehindert; aber sie kann oft vermittelnd auf die Familie einwirken, indem sie von dem historischen Standpunkt aus, welcher das Gemeinsame der Confessionen besonders berücksichtigt, das schwache religiöse Leben in den Kindern kräftigt und dadurch allmählich den religöser Sinn in den Familien neu belebt. In solcher Weise kann die Schule eine regere Betheiligung der Familie an dem Leben der Kirche anbahnen, und da sich nur so die Confessionen naturgemäss fortentwickeln, zu ihrer allmählichen Einigung mehr beitragen, als durch einen allgemeinen Religionsunterricht, dem der historische Anknüpfungspunkt fehlt.

Aber der Religionsunterricht ist nur eine Seite der religiösen Erziehung, und diese muss, da die **Religion** das ganze Leben durchdringen soll, die Grundlage der gesammten Schuleinrichtung sein. Soweit stimmen alle tiefer denkenden Pädagogen überein. Allein von hier ab gehen die Ansichten diametral auseinander. Die preussische Unterrichtsverwaltung vertritt seit einem Menschenalter den Grundsatz, dass vermöge des positiven, d. h. confessionellen Charakters des Religionsunterrichts jede öffentliche Bildungsanstalt in ihrem ganzen Wesen confessionell ist. Nur eine geringe Minorität der Volksschullehrer stimmt diesem Princip bei, welches mit der Anschauung der Reformatoren der Volksschule im Widerspruch steht. Diese geringe Minorität ist das Ergebniss der

gewaltigsten Anstrengungen, das Princip durch die Lehrerbildung auf den Seminarien und durch Regulative für die Volksschule zur Geltung zu bringen.

Die hier bezeichnete Anschauung ist bei den meisten ihrer Vertreter sehr unklar; sie sehen als Gegensatz zu der durchaus confessionellen Schule die durchaus confessionslose an, welche also den Religionsunterricht entweder ausschliesst, oder zu einem allgemeinen, nicht positiven umgestaltet. Dass der Religionsunterricht confessionell, der übrige Unterricht aber confessionslos sein könne, ziehen sie gar nicht in Betracht. Ihren classischen Ausdruck hat diese Unklarheit in einer Petition: „gegen Einführung confessionsloser Schulen“ gefunden, welche eine Anzahl Berliner Lehrer an das Abgeordnetenhaus gerichtet haben. Die Petenten stützen sich auf die Wissenschaft, insbesondere auf Herbart'sche Philosophie. Ist die Schule nicht durchaus confessionell, sagen sie, so kann die Individualität des Schülers nicht berücksichtigt werden; denn seine Confession ist ein wesentlicher Bestandtheil derselben. Was aber bei dem einzelnen Menschen die Individualität, das ist bei einem Volke die Nationalität; die deutsche Nationalität ist christlich; da also die confessionslose Schule höchstens allgemeine, keine christliche Religion lehrt, so verhindert sie die nationale Erziehung und da nach „einer Thesis der Völkerpsychologie“ mit dem Untergange der Nationalität auch der Untergang des Volkes, wenigstens als Culturvolk gegeben ist, so bahnt die confessionslose Schule den Untergang des deutschen Volkes an.

Eine ähnliche Unklarheit herrscht in der Broschüre des Provinzialschulraths Scheibert in Breslau: „Die Confessionalität der höheren Schulen. Ein Beitrag zur Schulpädagogik.“ Herr Scheibert „kann auch nicht anders denken, als dass in der confessionslosen Schule entweder der Religionsunterricht aus dem Organismus der Schule herausfällt, oder dass der Religionslehrer eine unlehrbare allgemeine Religion lehren soll. Auf einer solchen Schule kann man entweder gar nicht von der deutschen Literatur und von der Geschichte seit Christi Geburt reden, oder man wird diese Gegenstände nur formal behandeln.“ Hier findet der Herr Schulrath eine unverhoffte Stütze für das Princip der Realschule, welches er sonst mit anerkennenswerthem Eifer vertritt: „Die Pädagogen, welche das Wesen der höheren Schulen in der formalen Bildung gegeben und beschlossen erachten, und alle Lehren und Methoden, die sich darnach richten, sie alle ohne Ausnahme haben die Vorstellung und Denkbarkeit einer confessionslosen Schule vorbereitet, genährt, grossgezogen und den Nachweis der Undenk- und Unhaltbarkeit derselben sich erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.“ Und weil nun zu der Zeit, wo Pestalozzi durch seine rein formale Methode die Augen von ganz Deutschland auf sich zog, die von vielen Regierungen zu ihm geschickten Männer nach dem Ausdruck des Professors Kalisch in den jugendlichen Gemüthern vor Allem einen wahren Heisshunger nach ethischem Inhalt erkannten, so ist die confessionslose Schule in

demselben Falle; sie muss sich im Unterricht alles Ethischen enthalten und auch zwischen Lehrern und Schülern wird jedes wahrhaft ethische Verhältniss schwinden.

Wie wir also gesehen haben, dass die Gegner der Realbildung dieser die ideale Weltanschauung absprechen, so wird hier nun die formale, also ideale Bildung als gehaltlos, d. h. als irreligiös und unmoralisch bezüchtigt — beide Behauptungen beruhen auf willkürlichen Abstraktionen, welche auf die wirklich bestehenden Bildungsanstalten gar nicht anwendbar sind.

Der Begriff einer durchaus confessionellen Schule widerspricht sich selbst. Die Confessionen, nicht nur die christlichen, sondern alle bei uns bestehenden, unterscheiden sich, abgesehen von unwesentlichen Formen des Cultus, nur in den religiösen Vorstellungen. Dass kein Unterschied zwischen ihnen in der Wahrheit und Innigkeit des religiösen Gefühls herrscht, wird jeder zugeben; alle Confessionen zeigen alle Grade dieses Gefühls, von der höchsten Schwärmerei bis zum Indifferentismus. Dass ferner aus dem religiösen Gefühl sich bei Allen dieselben ethischen Principien hervorgebildet haben, hätten die Kenner der Völkerpsychologie doch nicht übersehen sollen. Wir verweisen sie auf die vom Professor Lazarus, dem Begründer der Völkerpsychologie, auf der israelitischen Synode zu Leipzig gehaltenen Schlussrede. Auf jener Synode wurden als Principien des Judenthums die fortschreitende Entwicklung der dereinstigen allgemeinen Herrschaft der Gotterkenntniss, die Liebe des Rechts und des Friedens und die allgemeine Nächstenliebe hingestellt. Was die Wirkung der Religion auf die Sittlichkeit betrifft, so ist sie ja auch bei allen Confessionen dieselbe; denn wer wollte leugnen, dass sich bei allen nicht blos in der Gemeinde, sondern auch in der Priesterschaft alle Abstufungen von der reinsten Uneigennützigkeit und Aufopferungsfähigkeit bis zum schmutzigsten Egoismus gefunden haben? Wenn sich aber der Unterschied der Confessionen auf die religiösen Vorstellungen beschränkt, so muss diesen in der Schule ihre richtige Stelle neben den übrigen dort mitgetheilten Vorstellungen angewiesen werden. Die letzteren betreffen Thatsachen, welche den Schülern zur Anschauung gebracht werden; die religiösen Vorstellungen dagegen sind Sache des Glaubens, und können der Wissenschaft gegenüber nur wie die Trinitätslehre als metaphysische oder wie die Lehre von der Offenbarung als historische, oder wie die Weltschöpfungstheorie als physische Hypothesen gelten. In der confessionellen Schule sollen sie aber die Grundlage alles Unterrichts werden; damit würde nicht nur alle Methode, sondern auch alle Objectivität aufgehoben. Wir sollen die inneren Thatsachen der Religion, die ja — wie die Religionsgeschichte klar beweist — oft auf kritikloser Selbsttäuschung beruhen, an der selbstständig bestehenden Kenntniss der objectiven Welt messen und prüfen und danach die von den Confessionen zum Theil als offenbart angenommenen tiefsinnigen und dunkeln Urkunden des Glaubens verstehen lernen. Der umgekehrte Weg,

das Bekannte und Klare aus dem Unbekannten und Unklaren zu erklären, widerspricht dem Entwickelungsgesetz des menschlichen Geistes, folglich auch dem Begriff der Bildungsschule; daher ist der Begriff einer durchaus confessionellen Schule in sich widersprechend.

Wir wollen dies an den einzelnen Unterrichtsgegenständen genauer nachweisen. Der Elementarunterricht kann allerdings mit confessionellen Vorstellungen durchdrungen werden, wenn man einen confessionellen Buchstabirstoff, kalligraphische Vorschriften confessionellen Inhalts, confessionelle Rechenaufgaben einführt. Aber damit verdirbt man den technischen Unterricht, der einen leichten und klaren Stoff verlangt und ertödtet den religiösen Sinn, da das Kind — dessen Aufmerksamkeit von den technischen Schwierigkeiten in Anspruch genommen ist, die beiläufig gegebenen religiösen Vorstellungen unverstanden hinnimmt und sich daran gewöhnt, in solchen Vorstellungen nur den Buchstaben zu sehen; dies ist ein Missbrauch des Namens Gottes. Vergebens versucht man, die einbuchstabirten Vorstellungen hinterher lebendig zu machen; das Kind ist abgestumpft dagegen.

Auf einer höheren Stufe des Leseunterrichts ist es noch mehr zu rathen, dass man den confessionellen Stoff ausschliesse, um die Jugend gerade für die religiösen Vorstellungen empfänglich zu erhalten. Denn auf dieser Stufe soll sich der jugendliche Geist ausbreiten; er soll in das reichhaltige Leben unserer Literatur eingeführt werden und Lesestücke, welche von religiösem Geiste erfüllt sind, ohne dass sie confessionelle Vorstellungen enthalten, werden für seine religiöse Bildung bei Weitem am Wirksamsten sein, wenn der Religionsunterricht die Strahlen der Religion, welche jenen mannichfaltigen Stoff durchdringen, zusammenzufassen versteht.

Ueber den Elementarunterricht hinaus bieten die naturwissenschaftlichen Disciplinen gewiss Gelegenheit zu religiösen Betrachtungen. Aber wenn diese am unrechten Orte angebracht werden, verfehlen sie zunächst gänzlich ihren Zweck; am rechten Orte sind sie nur da, wo die Ahnung eines tiefen Zweckzusammenhanges in der Natur sich auch dem jugendlichen Gemüthe aufdrängt, und auch dann müssen sie sehr kurz sein, wenn sie dieser Ahnung einen wahren, innigen Ausdruck verleihen wollen. Jedenfalls aber haben diese Betrachtungen keinen confessionellen Charakter: der Gott, welcher sich in der Unendlichkeit und den ewigen Gesetzen der Natur offenbart, ist für alle Confessionen derselbe.

Die Vertheidiger der confessionellen Schule berufen sich aber besonders darauf, dass die historischen Disciplinen nothwendig von confessionellem Standpunkte behandelt werden müssen, weil hier die Religion selbst als wirkendes Moment auftritt. Der Geschichtsunterricht auf der Schule muss auf der untersten Stufe vorwiegend biographisch sein. Die grossen Männer der Weltgeschichte überhaupt und der vaterländischen Geschichte insbesondere werden in lebendigen Schilderungen vorgeführt. Da dies nicht die hervor-

ragenden Koryphäen der Religionsgeschichte sind, mit welchen die Jugend in dem Religionsunterricht bekannt gemacht wird, so ist ihre Biographie für alle Confessionen gleich wichtig, und es ist durchaus kein Grund vorhanden, aus confessionellen Rücksichten zu verschweigen, wie sich jene Männer thatsächlich zur Religion verhalten haben. Die Wirkung der Religion überhaupt im Leben weltgeschichtlicher Personen darf der Jugend nicht deshalb unbekannt bleiben, weil diese Personen einem andern Bekenntniss angehörten, als sie selbst. Die Kinder aller Confessionen müssen an grossen Beispielen die wahre Frömmigkeit auch bei Andersgläubigen achten und die Intoleranz als irreligiös verabscheuen lernen.

Neben der biographischen Darstellung der Geschichte kann in der Volksschule nur ein chronikartiger kurzer Ueberblick derselben gegeben werden. Dieser wird nur wenige Daten der Religionsgeschichte enthalten, nämlich diejenigen, welche für die politische Geschichte und die Culturgeschichte überhaupt von hervorragender Wichtigkeit sind. Man wird bei der Zusammenstellung solcher Daten aber offenbar nach denselben Principien verfahren, wie bei der pragmatischen Geschichtsdarstellung, welche in der Mittelschule nur ganz elementarisch, in der höheren Schule ausführlicher angewandt werden kann; der chronikartige Ueberblick bezeichnet ja nur die Knotenpunkte der geschichtlichen Entwickelung, wie sie in der pragmatischen Darstellung nach ihrem ursächlichen Zusammenhange vorgeführt wird. Wir haben daher zu untersuchen, ob jene Principien der pragmatischen Darstellung der letzteren und damit dem chronologischen Ueberblick eine confessionelle Färbung geben dürfen.

Der ursächliche Zusammenhang der Weltgeschichte beruht auf dem Zusammenwirken *realer* Kräfte. Das Judenthum auch in der Diaspora, der Muhamedanismus, das Christenthum überhaupt und die einzelnen christlichen Kirchen und Sekten haben ohne Zweifel als reale Kräfte in der Culturgeschichte gewirkt, und da jede Confession geneigt ist, ihre eigene Wirksamkeit zu überschätzen, so entsteht ein Gebiet von subtilen, streitigen Fragen über die Bedeutung der Confessionen für den Gang der Weltgeschichte. Aber dies Gebiet ist aus pädagogischen Gründen von der Schule auszuschliessen; denn die Jugend muss vor Allem auf einen sicheren unbestrittenen Boden der Erkenntniss gestellt werden. Dann aber bleiben Facta, welche beweisen, dass jede Confession in der Weltgeschichte ebensowohl verderbliche, wie segensreiche Folgen für die Fortschritte der Cultur gehabt hat. Das Urtheil hierüber kann nicht zweifelhaft sein: es ist durch das Allen gemeinsame *Sittengesetz* bestimmt. Kein Christ *darf* die Judenverfolgungen, kein Katholik die Inquisition, kein Protestant die Unterdrückung der Katholiken in protestantischen Ländern billigen; denn es liegt im Interesse aller Confessionen, den Religionshass und den Fanatismus überhaupt der Jugend in seiner ganzen Verderblichkeit zu zeigen auch in der eigenen Geschichte. Durch historische Thatsachen wird keine Confession beleidigt; keine hat

das Recht, die Jugend in einen beschränkten Gesichtskreis zu bannen, und der Rechtsstaat hat dafür zu sorgen, dass sich keine dies Recht anmaasse. Der gebildete Katholik muss den factischen Verlauf der Reformation, der Jude die Geschichte der Kreuzzüge kennen. Wenn so die Religion als einer der Hebel der Weltgeschichte aufgezeigt wird, so wird diese gewiss nicht bloss formal behandelt; die Religion wirkt zusammen mit verschiedenen anderen realen Kräften; der Kampf der Interessen und Parteien, die alle relativ berechtigt sind, führt zu einem fortschreitenden Siege einer über jenen stehenden sittlichen Weltordnung und die „katastrophische“ Geschichtsdarstellung, welche jenen Kampf zur lebendigen Anschauung bringt, muss — ohne eine Silbe vom Dogma zu sagen — von ethischem und religiösem Geist erfüllt sein.

Da die Literaturgeschichte nur ein Theil der Culturgeschichte überhaupt ist, so gelten für sie natürlich dieselben Grundsätze. In der Literatur gewinnen die religiösen Vorstellungen allerdings einen künstlerischen Ausdruck, und da die confessionelle Literatur wieder eine Wirkung auf die übrigen Literaturzweige übt, muss sie berücksichticht werden; aber auch hier ist ein Gebiet von unstreitigen Thatsachen längst festgestellt, auf welches sich die Schule zu beschränken hat. Auch der Schüler mosaischer Confession muss ohne Zweifel wissen, dass die deutsche Poesie des Mittelalters mit der geistlichen Dichtung beginnt, und er wird in seinem confessionellen Gewissen durchaus nicht beengt, wenn ihm in den oberen Klassen der höheren Schulen ein anschauliches Bild jener Dichtung gegeben wird, soweit sie von künstlerischem Werth ist. Der Katholik muss den factischen Einfluss der Lutherischen Bibelübersetzung auf die deutsche Sprache kennen lernen, wenn er die Entwickelung derselben verstehen will, und warum soll er nicht die Entstehung und Wirkung des Klopstockschen Messias begreifen lernen, wenn auch Klopstocks Confession nicht die seine ist? Eine rein formale Betrachtung tritt nur bei der specifisch confessionellen, den Cultuszwecken dienenden Literatur ein, deren Gehalt auch nur in dem Religionsunterricht selbst zur lebendigen Anschauung gebracht werden kann. Denn der Gehalt des nichtgeistlichen Theils der Literatur ist unabhängig von der Confession und die Religion, welche die wahrhaft classischen Literaturwerke durchdringt, findet einen Widerhall in allen Herzen, welcher Confession sie auch angehören mögen; die Literatur bildet gerade vermöge ihres religiösen Kerns ein Band der Einigung zwischen den einzelnen Religionsbekenntnissen.

Durch die hiermit vorgezeichnete Methode des technischen und wissenschaftlichen Unterrichts wird letzterer zu einer wahrhaft sicheren Grundlage der Religionslehre, weil er so allein den Ansprüchen der Wissenschaft genügt; denn die deutsche Wissenschaft ist ideal und religiös, aber frei von confessionellen Vorurtheilen „Dies Mass der geistigen Befreiung,“ sagt Gneist, „ist das schwer errungene Resultat der deutschen Reformationskämpfe nicht für



eine, sondern für alle Confessionen. Auf diesem Boden ist eine deutsche Geschichtsschreibung, eine deutsche Nationalliteratur, eine deutsche Wissenschaft im weitesten und höchsten Sinne erwachsen, welche der Staat als das tiefliegende Element der nationalen Einheit zu hegen und zu bewahren hat. Die Freiheit der geistigen Forschung auf jedem Gebiet des Wissens, »die Entwicklung des Menschen aus sich heraus«, ist in diesem Gange der Dinge ein Element der deutschen Jugenderziehung geworden, welches neben der Lehre der positiven Religionswahrheiten seine legale und legitime Stellung behaupten und wiedererlangen muss.“

In der richtigen Stellung zu den übrigen Unterrichtsgegenständen wird der Religionsunterricht selbst offenbar nur um so lebendiger und fruchtbarer. In ihm möge die teleologische Naturanschauung ausgebildet, die confessionelle Literatur erläutert und insbesondere der Gang der Weltgeschichte als Erziehung des Menschengeschlechts vom confessionellen Standpunkte dargestellt werden. Hier kann der Katholik aussprechen, dass er das Erscheinen Christi, der Protestant, dass er dies und die Reformation als Angelpunkte der Weltgeschichte ansieht. Und wenn der Geschichtslehrer aus religiösem Sinne sich dadurch beengt fühlt, dass er seine Ueberzeugung nicht darlegen kann, so werde er einfach zugleich Religionslehrer. Der Religionsunterricht ist eben nichts als die höchste Stufe des Geschichtsunterrichts.

Wenn nun allein der Religionsunterricht confessionell sein darf, so ist die Behauptung des Cultusministers in dem bekannten Bescheide an die Breslauer Stadtbehörden vom 19. November 1867 unbegründet, „dass die wichtigsten Erziehungsmittel einer Bildungsanstalt nur wirksam werden können, wenn die Mitglieder einer solchen Anstalt in Bezug auf ihre Confession den Schülern gegenüber im Wesentlichen eine Einheit bilden.“ Die wichtigsten Erziehungsmittel können in der hauptsächlich auf den Unterricht beschränkten Schule nur in der eben dargelegten richtigen Methode des Unterrichts liegen, verbunden mit einer methodischen Disciplin. Hierüber sagt Gneist sehr richtig: „Es ist wahr, dass die Schule auch als Erziehungsanstalt die Familie ergänzen soll, und dass der Erziehungszweck eine Durchdringung der religiösen Wahrheiten mit dem Wissen bedingt. Sicherlich soll die Schule auch das Gemüth wecken, den Charakter bilden, an Zucht und Ordnung gewöhnen, den künftigen Halt geben, welcher den Menschen durch die Prüfungen des Lebens hindurch führt. Die preussische Schulverwaltung hat dies niemals verkannt oder vernachlässigt. Der praktische Schulmann weiss aber auch, wie viel die Schule darin leisten möchte, wieviel sie in Klassen von 40—100 Kindern leisten kann. Er weiss, dass die Jugend von dieser Thätigkeit des Lehrers nur versteht die Wahrheit seiner religiösen Ueberzeugung, den Ernst und die Liebe, durch die er sie bethätigt; nicht aber ihre kritisch-gedankenmässige Ableitung aus dem Dogma, für welche der Sinn erst in reiferen Jahren sich findet. . . . Für die Schule

kommt es darauf an, dass in dem Lehrpersonal das Wissen mit einer wahrhaften und festen, religiös-sittlichen Ueberzeugung zur Einheit durchgearbeitet sei, nicht auf die Verschiedenheit der dogmatischen Obersätze. ... Die europäische Welt zeigt aber auf allen Gebieten des Wissens dieselbe Richtung und Grundanschauung der Wissenschaft bis zu ihrer höchsten Höhe hinauf neben sehr verschiedenen kirchlich-gläubigen Sonderrichtungen. Auf diesem angewandten Gebiet erscheint die religiöse Wahrheit in der That als allgemein sittliche Grundanschauung und als allgemein menschliche Erziehungskunde.

Abgesehen von dem allgemeinen Bildungswerth des Unterrichts und der Wirkung der Disciplin bietet dann der Inhalt des confessionellen Religionsunterrichts selbst ein weiteres Erziehungsmittel. Hiergegen gehalten kann den Andachtsübungen der Schüler ein nur untergeordneter, wenn auch nicht zu unterschätzender Werth beigelegt werden. Aber es ist eine Blasphemie zu behaupten, dass die Schüler der verschiedenen Confessionen kein gemeinsames Gebet, keinen gemeinsamen Gesang an den Einigen Gott richten könnten, sondern dass sie in jede Aeusserung den confessionellen Unterschied hineinlegen müssten. Wenn das Lied: Nun danket Alle Gott, wegen Verschiedenheit der Confessionen auf der Schule nicht gesungen werden kann, so folgt daraus noch nicht, wie der Herr Cultusminister in den Kammerverhandlungen annahm, dass man die Jugend dieses Liedes beraubt: sie lernt es in den Religionsstunden kennen und in zweckmässig eingerichteten Gesangsstunden singen. Eine ganz ungegründete Behauptung aber ist es, dass eine nicht durchaus confessionelle oder auch eine ganz confessionslose Schule die Feiertage aller Confessionen feiern müsse. Der Sonntag ist längst ein bürgerlicher Feiertag der europäischen Welt geworden, und die Juden verlangen daneben garnicht den Ausfall des Unterrichts am Sonnabend. Die übrigen sporadischen Feste aber sind bisher in der Praxis ohne Schaden respectirt worden; wenn die Majorität der Schüler dadurch behindert ist, feiert die Schule — im entgegengesetzten Falle feiern nur die betreffenden Schüler. Entstehen hieraus kleine Uebelstände, so werden die Confessionen allmählich dahin kommen, sie abzustellen; aber sie sind nicht so erheblich, dass sie ein tief gegründetes Princip der Schule alteriren könnten. Dass jüdische Lehrer an höheren Anstalten am Sabbath unterrichten, was Herr Schulrath Scheibert als einen so grossen Gewissenszwang ansieht, ist doch ausserordentlich leicht zu vermeiden.

Herr Schulrath Scheibert behandelt in der Einleitung seines erwähnten Buches die Frage, „ob die Breslauer Petition von der Provinzialbehörde und vom Unterrichtsminister gesetzlich und der Verfassung gemäss behandelt sei.“ Der Verfasser deducirt, da thatsächlich nur confessionelle öffentliche höhere Schulen in Preussen bestehen, so sei der Minister nicht befugt gewesen, dem Antrage der Breslauer Stadtbehörden auf die Anerkennung ihrer neu zu errichtenden höheren Lehranstalt als einer nichtconfessionellen nach-

zugeben. Der Minister könne nicht einseitig, nicht ohne ein Unterrichtsgesetz nichtconfessionellen höheren Lehranstalten staatliche Gerechtsame zugestehen, er könne nicht einseitig ein Princip, das bis dahin im preussischen Schulwesen in anerkannter Geltung bestanden habe, fallen lassen. Hierbei ist übersehen, dass heut in Preussen dies Princip schon nicht mehr unverletzt ist. Denn es bestehen öffentliche höhere Schulen, in denen nicht nur bei der Aufnahme der Schüler, sondern auch bei der Anstellung der Lehrer von dem Religionsbekenntniss abgesehen ist, in denen evangelische, katholische und jüdische Schüler von evangelischen, katholischen und jüdischen Lehrern unterrichtet werden dürfen und unterrichtet werden.

Aber abgesehen von diesen und ähnlichen Schwankungen, die man als nothgedrungene Ausnahmen von dem Princip ansehen kann, widerspricht letzteres selbst der Verfassung und dem Gesetze. Dies hat Gneist in der Broschüre über confessionelle Schulen aufs Allerglänzendste nachgewiesen. Die Verfassung bestimmt, dass bis zum Erlass des Schulgesetzes die bestehenden Gesetze in Kraft bleiben; die Grundlage dieser Gesetze bildet aber das preussische allgemeine Landrecht, und in diesem sind die erwähnten drei Principien „des Schulzwangs, der Parität der beiden christlichen Kirchen und der Schulerhaltung als allgemeine Last“ massgebend.

Da alle Confessionen gleichmässig zu der Schullast beitragen, so sind alle gesetzlich berechtigt, die Aufnahme ihrer Kinder in die öffentliche Schule zu verlangen, und sie sind sogar verpflichtet, dieser ihre Kinder anzuvertrauen, wenn sie denselben nicht auf eigene Kosten einen entsprechenden Privatunterricht geben lassen wollen. Hieraus folgt, dass keine Schule durchaus confessionell sein darf. Das bestehende System leidet an einem unheilbaren inneren Widerspruch; es drückt jeder Schulanstalt einen confessionellen Charakter auf, verlangt, dass möglichst jedes Lehrercollegium in sich von derselben Confession sei, und gestattet, dass die Schüler, um derentwillen dies doch geschieht, verschiedener Confession sind. Gneist hebt besonders hervor, dass sich durch die Freizügigkeit die Mischung der Confessionen in allen Landestheilen in ausserordentlichem Masse gesteigert hat, so dass der gegen die Schüler geübte Gewissenszwang immer weitere Kreise trifft. Darf aber einerseits gesetzlich keine Schule durchaus confessionell sein, so erheischt andererseits die paritätische Stellung der anerkannten christlichen Kirchen im Staate, dass auf der Schule ein confessioneller christlicher Religionsunterricht ertheilt werden muss, welcher der Aufsicht der Kirchen unterliegt, während die dissentirenden Christen und die Juden ihren Religionsunterricht von der Schule getrennt privatim zu ertheilen haben.

Diese gesetzlichen Bestimmungen bildeten, wie Gneist ausführt, die Grundlage der Verwaltung unter dem Ministerium v. Altenstein. In dem letzten Menschenalter aber hat eine Umkehrung der Gesetze durch die Verwaltung stattgefunden. Da natürlich der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen sich

nach der Majorität der Schulen richten musste, so nannte man die Schule, in welcher jener Unterricht nach evangelischer Confession ertheilt wird, evangelische; die, in welcher er der katholischen Confession folgt, katholische. Von der mit einem Lehrer versehenen Volksschule sagte man demgemäss: die Elementarschule ist nothwendig entweder eine evangelische oder katholische. Da auch die übrigen Schulen der Mehrzahl nach nur den einen oder andern Religionsunterricht ertheilen, so wurden sie als in der Regel evangelische oder katholische bezeichnet. Die mässige Zahl von Schulen, wo *de facto* ein zweiseitiger Religionsunterricht stattfindet, bezeichnete man als Simultanschulen, sah sie aber als eine gesetzliche Abnormität an, welche nur auf exceptioneller Gestattung beruht. Hieraus folgerte man dann, dass alle preussischen Schulen durchaus confessionell sind, was eine übermässige Ausdehnung des confessionellen Religionsunterrichts, verbunden mit Andachten und Religions-Uebungen, Unselbstständigkeit des wissenschaftlichen Unterrichts, gleiche Confessionalität der Lehrer, Disciplinirung derselben in Bezug auf ihre Ueberzeugungen und Beaufsichtigung der Schule durch die Kirche zur Consequenz hatte.

„Das neue Princip wurde für die einklassige Elementarschule mit Leichtigkeit aus der äusseren Erscheinung abgeleitet, da solche entweder mit einem evangelischen oder katholischen Lehrer besetzt ist. Aber auch für die höheren Schulen ist dasselbe in den letzten Jahren zum vollen formulirten Abschluss gekommen. Es standen der Durchführung der „Confessionsschulen" so zahlreiche thatsächliche und rechtliche Hindernisse entgegen, dass die Verwaltung sich noch eine Kette weiterer Rechtsbegriffe bilden musste, um namentlich die höheren Schulen den verschiedenen Kirchen zu übereignen. Zu diesem Zweck sind die weiteren unechten Begriffe der stiftungsmässigen, dotationsmässigen, observanzmässigen, statutenmässigen und simultanen Schulen gebildet, deren Entwirrung kaum weniger mühsam ist, als ihre Bildung."

Simultanschulen sind solche Schulen, in welchen der Vorsteher alternirend evangelisch oder katholisch und die Lehrer nach gleichen Zahlen evangelisch und katholisch sein müssen. Eine enge Gruppe von Realschulen in Städten stark gemischter Bevölkerung ist offen gelassen, als Simultanschulen zweiter Klasse oder faktische Simultanschulen; auf diesen ist die strenge Proportion in der Confessionalität der Lehrer nicht vorhanden; auf diesen sind auch neuerdings zwei jüdische Lehrer angestellt gegen den bisher innegehaltenen Grundsatz, dass Juden im höheren Schulfach nicht anstellungsfähig seien.

Gneist zeigt, dass das ganze System der Verwaltung sich gesetzlich nicht begründen lässt. Auch Artikel 24 der Verfassung, wonach bei der Volksschule die confessionellen Verhältnisse möglichst berücksichtigt werden sollen, kann nicht im Widerspruch mit der ganzen Gesetzgebung ausgeführt und in diesem Sinne auf alle Schulen angewandt werden. Gneist ist nun der Meinung, dass

ein Schulgesetz hier gar keine Hülfe bieten kann, da die bestehenden Gesetze schon klar genug und vollständig genügend seien; vielmehr könne hier nur ein Verwaltungsgerichtshof die Herstellung des bestehenden Rechts herbeiführen, eine Rechtscontrolle, die überhaupt der gesammten preussischen Verwaltung fehlt.

Wir glauben, es ist allgemein einleuchtend, dass diese von Gneist auch anderweitig nach allen Seiten hin begründete Forderung der Rechtscontrolle erfüllt werden muss, wenn das zu schaffende Schulgesetz wirksam sein soll. Aber nach einer Seite hin muss dies Gesetz über das Allgemeine Landrecht hinausgehen; die beiden christlichen Kirchen nehmen eine unberechtigte Ausnahmestellung ein.

Die diesjährige jüdische Synode zu Leipzig hat es als Aufgabe der jüdischen Gemeinden eines jeden Staates proklamirt, die Gleichberechtigung der jüdischen Religion durch Errichtung höherer Lehranstalten zu erwirken, und erklärt sich zugleich für die gänzliche Confessionslosigkeit der Schulen, vorausgesetzt, dass der Religionsunterricht ausserhalb der Schule confessionell ertheilt wird. Diese beiden Postulate sind offenbar mit sich im Widerspruch, wenn die in Aussicht genommenen höheren Lehranstalten ausschliesslich für Kinder jüdischer Confession bestimmt sein sollen. Der Zweck beider Massregeln, die Gleichstellung der jüdischen Confession mit den christlichen, wird aber erreicht, wenn das Schulgesetz auch den jüdischen Religionsunterricht nach gleichen Grundsätzen wie den christlichen in den Plan der Schule aufnimmt, was auch in einer neuerdings der Regierung eingereichten Petition preussischer Rabbiner beansprucht wird. Hierzu ist natürlich erforderlich, dass jüdische Lehrer an der öffentlichen Schule anstellungsfähig seien. Der landrechtliche Grundsatz der Parität der beiden christlichen Kirchen ist auf die jüdische Religionsgemeinschaft auszudehnen. Principiell ist auch eine Ausdehnung auf die Dissidentengemeinden geboten; diese würde indess ohne erhebliche praktische Folgen sein, da nur wenige öffentliche Schulen eine hinreichende Anzahl von Schülern aus dissidentischen Familien, um für diese einen Religionsunterricht einzurichten, und da man ausserdem selten in der Lage sein wird, für diesen Unterricht einen ausserdem qualificirten Lehrer zu finden.

Ein Einfluss der Kirche auf die Schule ist hiernach nur auf dem Gebiete des Religionsunterrichtes zulässig. Hier aber liegt die eigentliche Schwierigkeit, welche das Verhältniss der Schule zur Kirche darbietet. Der § 24 der preussischen Verfassungsurkunde formulirt die Ansprüche der Kirche an die Schule in der Forderung, „dass den religiösen Unterricht in der Volksschule die betreffenden Religionsgesellschaften leiten sollen". Worin soll diese Leitung bestehen? Der Gesetzentwurf des Ministeriums v. Bethmann-Hollweg (S. 230 ff.) will der Kirche folgende Befugnisse zuweisen:

1) eine berathende Stimme bei der Entwerfung des Lehrplans

für den auf der öffentlichen Volksschule und den Lehrerseminarien zu ertheilenden Unterricht;

2) die Prüfung der Candidaten für den Religionsunterricht auf den Seminarien, und das Recht, der Prüfung der Volksschullehrer beizuwohnen;

3) Betheiligung an der Schulinspection.

Der hier vorgeschlagene Modus der Leitung ist gewiss empfehlenswerth, aber unter gewissen Vorbehalten. Die Schule hat bei dem Religionsunterricht den Zweck, das religiöse Gefühl des Schülers, das Lebensprincip seines ganzen Wesens, zu wecken und auf der höheren Schule bis zur Selbstständigkeit zu entwickeln, auf der Volksschule aber so weit zu kräftigen, dass dem Schüler auch in dieser Beziehung ein lebhafter Trieb zur Fortbildung eingepflanzt wird. Den Boden für die selbstständige Betheiligung und die bei Allen nöthige Fortbildung des religiösen Lebens sollte naturgemäss nach dem Austritt aus der Schule hauptsächlich die Kirche bilden — folglich muss die Schule möglichst für die Kirche erziehen. Aber die Religion ist eine Angelegenheit der individuellsten Entschliessung und kann daher sehr wohl auch mit der Abwendung von der gegenwärtigen Form der Kirche bestehen; daher muss die Schule vor Allem dafür sorgen, dass wenigstens ein Glaube in dem Herzen der Jugend gerettet werde: „Der Glaube an das Gute, der Glaube an alle unsichtbaren Wirklichkeiten, die sich nicht in den Büchern, aber auf dem Grunde der Menschenseele finden, der Glaube an das Recht und die Pflicht, an die Heiligkeit und die Liebe, alles Dinge, durch welche Gott im Menschen offenbart wird . . . denn der hat keinen Grund mehr zu leben, der nicht an das sittliche Leben glaubt.“

Wie sind nun die angegebenen beiden Rücksichten der Schule in Betreff des Religionsunterrichts zu vereinigen? Nur durch die historische Methode. Jeder Religionslehrer hat die Geschichte seiner Confession auf dem Grunde der allgemeinen Religionsgeschichte zu geben — auch hier Thatsachen, vor Allem Lebensbilder. Der wichtigste Theil dieser Geschichte ist aber in den heiligen Schriften niedergelegt und wird also auch am Besten aus diesen Quellen studirt. Buisson, der gegenwärtig in der französischen Schweiz mit grossem Erfolg eine religiöse Reform im Sinne Schleiermachers angebahnt hat, will von der Bibel das Alte Testament aus der Volksschule verbannen. Dasselbe hat schon Schleiermacher verlangt, und die Gründe, welche Buisson für die Verderblichkeit des Bibellesens in seiner Brochüre: „Die biblische Geschichte auf der Volksschule“ zusammengestellt hat, sind in der That schlagend. Allein, er geht zu weit, wenn er die biblische Geschichte, d. h. die Alttestamentliche Geschichte des jüdischen Volkes aus der Religionsstunde in den Geschichtsunterricht verweisen will. Ist die Religionslehre geschichtlich, die höchste Stufe des Geschichtsunterrichts, so gehört die Geschichte des Volkes hinein, dessen ganze historische Mission die Ausbildung des Monotheismus war, und dessen ganze Geschichtsschreibung

auch nur die Ausführung jener Mission darstellt. An dieses Volk schliesst sich in der Religionsstunde die Erklärung aller übrigen Geschichte als Erziehung des Menschengeschlechts. In dem äusseren Gange der Weltgeschichte ist das jüdische Volk kaum zu erwähnen: sein Reich war nicht von dieser Welt. Nur muss für Kinder eine Auswahl aus dem alten Testament an die Stelle der Quellen treten. Dagegen müssen die Schüler die Urgeschichte des Christenthums aus dem neuen Testamente selbst kennen lernen. Auf der Volksschule wird ausser der Urgeschichte der betreffenden Confession nur die Entwickelung der Grunddogmen und die äussere Gestaltung der Kirche in ihren Hauptzügen darzustellen sein: historisch, besonders in den Thaten und Worten der Männer, welche von maassgebendem Einfluss gewesen sind. Zur äussern Gestaltung der Kirche gehört ausser ihrer Ausbreitung die Geschichte der Institutionen und der künstlerischen Erzeugnisse. Diese, vor Allem das Kirchenlied, müssen zur lebendigen Anschauung gebracht und ein Schatz für das Leben dem Gemüthe angeeignet werden. Auf den höheren Schulen muss dies Alles genau und in weiterem Zusammenhange mit der Geschichte der Religion überhaupt gelehrt werden. So weit reicht die Rücksicht auf die Kirche. Letztere darf daher bei der Berathung des Grundlehrplans nur den positiven Inhalt des Unterrichts bestimmen, nicht die Methode, und auch nur mit berathender Stimme; denn auch das Quantum des Inhalts muss pädagogisch bemessen werden.

Die nöthige Rücksicht auf die religiöse Individualität verlangt aber, dass diese zunächst in dem Lehrer selbst geschützt werde. Die Kirche kann die Seminarlehrer prüfen, die Prüfung aller Volksschul-Lehrer beaufsichtigen, aber nur in Bezug auf ihr positives Wissen; der Religionslehrer ist nicht ihr Diener und man darf ihm daher kein Bekenntniss abfordern. Nur wenn er selbst frei ist, kann er auf freie Religiösität der Schüler hinwirken. Dies geschieht aber nicht etwa, indem er nach seinem kirchlichen Parteistandpunkt die von ihm vorzutragende Geschichte und die darin umfassten Dogmen kritisirt; die Schule darf keiner kirchlichen Partei gehören. Mit Recht hat die israelitische Synode das kritische Verfahren beim Religionsunterricht für unvereinbar mit der idealen Entwickelung der Jugend erklärt; aber sie hat dieser Erklärung hinzugefügt, dass der Lehrer um so sorgfältiger die Resultate der Wissenschaft berücksichtigen muss. Er hat nach unserer Meinung bei Allem, was in der Ueberlieferung und den confessionellen Dogmen nicht mit jenen stimmt — wenn es nicht übergangen werden darf — durch eine wissenschaftlich zu rechtfertigende Interpretation, Ahnungen einer tieferen Bedeutung, eines der Jugend noch verschlossenen Geheimnisses zu erregen, mag er selbst nun je nach seinem Standpunkt dies Geheimniss als unergründlich oder als historisch lösbar annehmen.

Wir reden hier nicht einer lächerlichen Accommodation das Wort, gleichviel ob sie vom Supernaturalismus oder vom Rationalismus ausgehe. Ein theoretisches Mysterium, wie das der

Dreieinigkeit, hat stets dogmatische Consequenzen, die man religiös beleben kann, wie solche z. B. in dem Symbolum Apostolicum ausgesprochen sind. Die Tiefe der religiösen Anschauung, die der Trinitätslehre zu Grunde liegt, bleibt für Viele unergründlich; Andere erkennen darin ein nur historisch berechtigtes Symbol der göttlichen Natur. Aber auch die Letzteren werden die Consequenzen dieses Symbols den Schülern so darstellen können, dass sie nicht mit der Schale einst auch den bleibenden Kern wegwerfen. Ein historisches Mysterium, wie die Menschwerdung Gottes, enthält, wenn man es auch als Erzeugniss des Mythos auffasst, doch immer eine der erhabensten religiösen Wahrheiten und man muss es den Schülern in einem solchen Lichte zeigen, dass diese bleibende Wahrheit ihnen auch bei fortschreitender Erkenntniss nicht verloren geht. Nur dürfen die Mysterien nicht den Mittelpunkt des Religionsunterrichts bilden.

Da bei jedem Religionslehrer, sobald sein Lehramt keine äusseren Begünstigungen im Gefolge hat, auch Liebe zur Religion vorauszusetzen ist, so wird er unter den angegebenen Bedingungen an dem vorgeschriebenen Stoffe auf die innere Religiösität der Schüler fördernd einwirken; mag er selbst nun orthodox sein oder eine Reform seiner Kirche für nöthig halten. Wir können es daher billigen, dass dem Vorstand jeder Volksschule, wie v. Bethmann-Hollweg wollte, ein Geistlicher beigesellt werde, welcher im Verein mit geeigneten Mitgliedern der Schulgemeinde die Aufsicht über die Schule führt. Aber diese Aufsicht darf keine Bevormundung sein, sie hat nur die Rechte der Kirche zu wahren, und je schonender dies geschieht, desto erfolgreicher wird es sein.

Es fragt sich nun, welcher Geistliche dem Lokalvorstande jeder Schule angehören und ferner, ob und in welcher Weise die Kirche auch Antheil an den höheren Instanzen der Schulaufsicht haben soll. Die Beantwortung dieser Fragen hängt von den Grundsätzen ab, nach welchen die Betheiligung der Schulgemeinde an der Verwaltung und Beaufsichtigung der Schule organisirt wird. In diesem Punkte sind alle vorliegenden Gesetzentwürfe ungenügend, besonders deswegen, weil hierbei die Frage der Schulerhaltung hauptsächlich ins Gewicht fällt, die wegen mannigfacher widerstreitender Interessen bisher nicht genügend gelöst ist. Diese Cardinalfrage würde vollkommen gelöst sein, wenn die Vorschläge, die Gneist in seiner neuesten Schrift: „Die Selbstverwaltung der Volksschule“ niedergelegt hat, von der Gesetzgebung adoptirt würden. Wir werden die Gneist'schen Vorschläge, sowie die sonstigen verschiedenen Kundgebungen, welche das Verhältniss der Schule zur Schulgemeinde betreffen, im nächsten Heft besprechen.

E. Bt.





